UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA

LEÓN DUJOVNE

SPINOZA

SU VIDA SU ÉPOCA - SU OBRA SU INFLUENCIA

II

LA ÉPOCA DE BARUJ SPINOZA

BUENOS AIRES
1942

Queda hecho el depósito
que previene la ley núm. 11.723

Copyright by Instituto de Filosofía de la Facultad
de Filosofía y Letras, Buenos Aires 1942

II

LA ÉPOCA DE BARUJ SPINOZA

INTRODUCCION

La creación filosófica. — La originalidad en filosofía. — Opiniones diversas. — La tesis de Henri Bergson. — Su juicio sobre Spinoza. — El punto de vista de Harry Austryn Wolfson. — Las influencias históricas en los sistemas de filosofía. — El sistema de Spinoza.

En este volumen nos ocuparemos de la formación intelectual de Spinoza y de las características del pensamiento de su época. Trataremos, así, de definir la influencia que en su filosofía ejercieron las ideas de su siglo y también de siglos anteriores.

Antes de emprender nuestra tarea, es oportuno que nos preguntemos cuál es la relación de una filosofía con los elementos que la integran, con esos ingredientes que mediante el análisis descubrimos en ella. No es fácil responder a este interrogante, que ha sido contestado con criterios diversos y aun contradictorios. Autores hay para quienes toda filosofía es una meditación sobre filosofías precedentes, una coordinación de ideas ya anteriormente emitidas y de otras nacidas de la reflexión sobre ellas. De acuerdo con esta concepción, la obra del filósofo consistiría sobre todo en la organización *personal de materiales que no son producto mental suyo. Hay quienes, sin sostener un punto de vista opuesto, atribuyen al filósofo algo más que una mera combinación individual e inédita de elementos intelectuales preexistentes; su labor consistiría en una enunciación de pensamientos nuevos amalgamados con otros ya*

formulados antes de él. Frente a estas opiniones está la de la plena originalidad de toda creación filosófica, en la que los pensamientos aparentemente tomados de sistemas pretéritos o contemporáneos, serían de valor subsidiario, meros auxiliares para la exposición de la filosofía nueva.

Entre estos tres criterios cabe enunciar los de matiz intermedio. En los tratados de Historia de la filosofía predomina en general la presentación de las diferentes doctrinas como si unas derivasen de las otras, como si corrigiesen y completasen a las otras; en cambio, los estudios particulares sobre autores determinados subrayan en mayor medida la originalidad de cada pensador. Así, un simple accidente de exposición resulta incidiendo en un problema cuya solución equivale nada menos que a pronunciarse sobre la cuestión de la genialidad en filosofía. No entra en los límites de este trabajo abordar esta cuestión plenamente. Ella supone una previa definición de la naturaleza del pensamiento filosófico y su posición y su papel en la cultura. Supone también un juicio sobre el arduo problema de la índole del genio, a la vez que sobre sus peculiaridades en el dominio de la filosofía. Si la comentamos aquí es sólo en su relación con la filosofía de Spinoza y la participación eventual que en ella tuvieron ideas de doctrinas anteriores a él o contemporáneas de él.

Prescindiremos, pues, de los aspectos generales del problema y nos atendremos únicamente al caso especial que nos interesa. En su examen nos servirá de guía la reflexión sobre lo expuesto por dos autores que, precisamente, han tratado de la creación en filosofía con referencia a Spinoza. Uno de ellos, Henri Bergson, accidentalmente, y el otro, Harry Austryn Wolfson, en su erudita obra sobre la filosofía espinociana.

Bergson toca el asunto en su ensayo La intuición filosófica, *y al considerar la naturaleza de la labor de todo filósofo toma como ejemplos ilustrativos de su tesis a Spinoza y a Berkeley. Describe el modo como juzgamos habitualmente un sistema filosófico, y señala a la vez qué debiéramos en verdad buscar en él. Nuestra actitud frente a un sistema de filosofía —dice Bergson— es semejante a la de un espectador ante un*

edificio. Primero, a modo de arquitectos, examinamos las líneas de su estructura y su distribución; procuramos comprobar en qué medida las distintas dependencias del edificio ofrecen espacio suficiente para albergar los diversos problemas que preocupan al filósofo. Al momento siguiente, apreciamos ya la obra en que fijamos nuestra atención con una curiosidad y un criterio que se diría de albañiles. Nos dedicamos a averiguar la procedencia de los materiales, a una pulcra labor erudita de exploración de las fuentes intelectuales, remotas o cercanas, en que esa filosofía ha bebido tal o cual idea; investigamos de dónde ha extraído éste o aquel argumento. Pero —nos advierte Bergson— este método con que acostumbramos apreciar la obra del filósofo no es el adecuado a la realidad de lo que la filosofía es. Según el pensador francés, cuando nos esmeramos en saber qué ha hecho un filósofo, sin dejarnos llevar por las apariencias de su sistema, descubrimos que, en todo lo que ha dicho, en todo lo que ha escrito, sólo ha expresado de maneras renovadas, diversas muchas veces y aún contradictorias en algunos casos, una cosa única, un único algo que ha visto con su espíritu, en un ver que más fué contacto que visión. El filósofo al intuir, elimina simultáneamente obstáculos que podrían obstruir esa visión suya.

La exteriorización de lo intuído puede desplegarse variadamente en los libros que el filósofo escriba. Quizás modifique las palabras con que irá exponiendo aquello que afirma, porque las palabras, por su naturaleza conceptual, no se prestan fielmente a la traducción de ese ver que más era un palpar. Por ello, la expresión del filósofo es paralelamente un continuo buscar de la expresión adecuada. Bergson diseña una imagen de la creación filosófica que recuerda a su imagen de la vida misma: "Un filósofo digno de este nombre nunca ha dicho más que una sola cosa; y, todavía, más ha procurado decirla de lo que verdaderamente la ha dicho. Y si no ha dicho más que una sola cosa, es porque no ha visto más que un solo punto; y aún fué ése más un contacto que una visión; este contacto ha proporcionado un impulso, este impulso un movimiento, y, si este movimiento, que es como cierto remolino de forma particular,

sólo se hace visible a nuestros ojos por lo que ha removido en su camino, no es menos verdad que también hubieran podido levantarse otros polvos y el remolino habría sido el mismo" [1]). *Tal la obra creadora del filósofo. El pensamiento nuevo, para su traducción verbal, ha de servirse de ideas hechas; y, si por ello apareciera como emparentado con pensamientos anteriores y como relativo a la época en que el filósofo vivió y escribió, no se ha de identificarlo, sin embargo, con su exteriorización. El impulso del remolino no ha de confundirse con los trozos de papel que levanta a su paso, aunque el movimiento de esos trozos sea el modo en que a primera vista se nos hace presente. Detrás de ellos está lo que el filósofo intuyó y que es lo esencial y lo singular de su doctrina.*

De su experiencia de historiador de la filosofía en el Colegio de Francia tomó Bergson dos ejemplos para demostrar su tesis. Uno de ellos era Spinoza. He aquí cómo juzga la Ética: *"... no conozco nada más instructivo que el contraste entre la forma y el fondo de un libro como la* Ética: *de un lado, esas cosas enormes que se llaman la Substancia, el Atributo y el Modo y la formidable* batería *de los teoremas con el cúmulo de las definiciones, corolarios y escolios, y esa complicación de maquinaria y esa potencia de aplastamiento que hacen que el principiante, en presencia de la* Ética, *se sienta afectado de admiración y de terror como ante un acorazado del tipo Dreadnought; —del otro, algo sutil, muy ligero, casi aéreo, que huye cuando uno se le acerca, pero que no se puede mirar, ni de lejos, sin tornarse incapaz de continuar atado a lo demás, aun a lo que pasa por capital, aun a la distinción entre la Substancia y el Atributo, aun a la dualidad del Pensamiento y la Extensión. Es, detrás de la pesada masa de los conceptos, emparentados con el cartesianismo y el aristotelismo, la intuición propia de Spinoza, intuición que ninguna fórmula, por simple que fuese, será bastante simple para expresar. Digamos, para contentarnos con una aproximación, que es el sentimiento*

---

1) Henri Bergson en *L'intuition philosophique*, pág. 141, de la colección de ensayos *La pensée et le mouvant*, 4ª ed. Alcan, París, 1934.

de una coincidencia entre el acto por el cual nuestro espíritu conoce perfectamente la verdad y la operación por la que Dios la engendra, la idea de que la "conversión" de los Alejandrinos, cuando se hace completa, se unifica con su "progresión", y que, cuando el hombre, salido de la divinidad, llega a reingresar en ella, sólo percibe un movimiento único allí donde al principio había visto los dos movimientos inversos de ida y vuelta—, encargándose aquí la experiencia moral de resolver una contradicción lógica y de hacer, por brusca supresión del tiempo, que el retorno sea una ida. Cuanto más nos remontamos hacia esta intuición original, comprendemos mejor que si Spinoza hubiera vivido antes que Descartes, sin duda habría escrito algo muy distinto de lo que escribió, pero que, viviendo y escribiendo Spinoza, estábamos seguros de tener igualmente el espinocismo".

De lo dicho fluye que para Bergson la forma de la obra de Spinoza es cosa dependiente de su condición de continuador del cartesianismo; pero el núcleo de la doctrina espinociana, en cambio, nada tiene que reconocer como deuda a Descartes ni a ningún otro autor.

Opuesto al de Bergson es el punto de vista de Harry Austryn Wolfson. Él mismo lo expone con toda precisión: "Al discutir una vez con un grupo de amigos la importancia de la filología y de la erudición en general para el estudio de la historia de la filosofía, se me ocurrió observar que los filósofos, después de todo, ven el universo que tratan de explicar como ya interpretado en libros, con la única posible excepción, quizás, del primer filósofo recordado, y ése todo lo que pudo ver fué el agua. ¿Y Spinoza*?, dijo, desafiante, uno de los que me escuchaban. —¿*Fué él también un filósofo libresco*?— Sin vacilar acepté el desafío.* También Spinoza *—dije—.* Si recortáramos en trozos de papel toda la literatura filosófica que le era asequible, los lanzáramos al aire y los dejáramos caer al suelo, podríamos reconstruir su Ética con esos dispersos trozos de papel". *Con estas palabras comienza Harry Austryn Wolfson*

el primer capítulo de su obra sobre la filosofía de Spinoza[1]). *Refiere a continuación que, al querer recomponer la* Ética *con esos fragmentos dispersos de filosofías anteriores, se encontró con un problema que se diría propio de quien se halla ante un* rompecabezas: "*Supongamos que tenemos una caja de piezas con las que hemos de construir cierta figura; pero las piezas contenidas en la caja son más que las que pueden usarse, y de entre ellas debemos elegir sólo las necesarias para nuestro propósito. Además, no todas las piezas se adaptan entre sí y han de ser remodeladas. Finalmente, faltan muchas piezas necesarias y hemos de suplirlas por nosotros mismos. Pero, para vencer todas estas dificultades, tenemos un esbozo del cuadro que hemos de construir*". *Wolfson declara que la* Ética *no es el resultado de un sincretismo de la filosofía tradicional, sino que es producto de una crítica, y, como esta crítica no siempre aparece en forma expresa, deberá él por su parte suplirla.*

Para Wolfson, el punto de partida de Spinoza fué cierto volumen de conocimientos adquiridos a través de lecturas múltiples. En la mente del pensador estos conocimientos formaron un cuadro diseñado con los rasgos salientes de la filosofía tradicional. Wolfson piensa que Spinoza elaboró su propia doctrina remodelando piezas de esa filosofía, y por este motivo cree que para examinar la Ética, *para estudiarla, hemos de proveernos de un repertorio de conocimientos similar al de Spinoza. No vamos a resumir los dos compactos volúmenes que Wolfson ha dedicado al filósofo. Sólo nos interesa subrayar que, según él, "en el pensamiento, como en la Naturaleza, no hay creación de la nada absoluta, ni hay tampoco saltos". Fácilmente se advierte cuán distinto, más aún, cuán radicalmente opuesto al de Bergson es su criterio. Pero una observación atenta descubre que la oposición es menos rotunda de lo que parece, que tanto en Bergson como en Wolfson nos encontramos con razones que atenúan en seguida el rigor del antagonismo.*

Bergson no puede menos que referirse a los alejandrinos

---

1) HARRY AUSTRYN WOLFSON, *The Philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1934.

cuando comenta lo esencial en la obra de Spinoza; en cuanto a la forma de la Ética *huelga insistir en que reconoce su origen cartesiano. Pero hay algo más. En el último capítulo de* La Evolución Creadora, *Bergson dedica unas líneas a la filosofía de Spinoza. Al hablar de ella y de la de Leibnitz, indica: "No es que desconozcamos los tesoros de originalidad que encierran; ambos volcaron en ellas el contenido de sus almas enriquecidas por las invenciones de su genio y las conquistas del espíritu moderno; en ambos, sobre todo en Spinoza, hay como un impulso de intuición que hace crujir todo el sistema. Pero si se elimina de las dos doctrinas todo lo que les da animación y vida, atendiendo sólo a la armazón, se encuentra uno con la imagen que se obtendría mirando el platonismo y el aristotelismo a través del mecanismo cartesiano, es decir, que se halla uno en presencia de una sistematización de la física nueva, construída sobre el modelo de la metafísica antigua".*

En estas reflexiones de Bergson, la originalidad del filósofo ya aparece menos señalada que en su antes mencionado ensayo. Para explicar luego el sentido de las filosofías de Spinoza y de Leibnitz enuncia los rasgos que definen la ciencia de su tiempo. La idea inspiradora de la ciencia moderna era aislar, en el seno del universo, sistemas de puntos materiales, tales que, conocida la posición de uno de ellos, pudiera en seguida calculársela para cualquier momento. Los sistemas así definidos eran los únicos que la nueva ciencia podía aceptar, y como a priori *no cabría decir si un sistema dado satisfacía o no la condición exigida, era útil proceder siempre y en todas partes* como si *se llenase tal condición. El filósofo se sentía tentado de hacer una realidad de la esperanza de que el nuevo método era de aplicabilidad ilimitada; y no satisfecho con ello, convirtió una regla general de método en ley fundamental de las cosas. Fruto de esta modalidad intelectual fué la concepción del mecanismo universal. Por ser inherente a este último la afirmación de la solidaridad recíproca de todos los puntos y también de todos los momentos del universo, hubo de hallarse la razón del mecanismo en la unidad de un principio que contrajese todo lo que hay de yuxtapuesto en el espacio y de sucesivo en el tiempo. De ahí*

que se concibiera la realidad como dada *totalmente de una vez. Dentro de tal realidad, la determinación mutua de las apariencias yuxtapuestas en el espacio dependía de la indivisibilidad del ser verdadero, y el determinismo riguroso de los fenómenos sucesivos en el tiempo expresaba simplemente que el todo del ser está dado en lo eterno.*

En La intuición filosófica, *Bergson se remontó a los alejandrinos para hacernos ver claramente lo esencial de la filosofía espinociana; aquí, en* La Evolución Creadora, *nos la explica como resultado de la ciencia del siglo XVII. Reconoce la viviente originalidad de Spinoza, pero no deja de señalarnos en su filosofía los caracteres de un pensamiento que no fué sólo de Spinoza. Diríase que Spinoza sirve ahora a Bergson, no como prueba demostrativa de una "intuición filosófica" individual, sino como ejemplo de una filosofía, que si bien es de él, tenía en común con otras más de un rasgo fundamental. Para el autor de* La Evolución Creadora *la filosofía de Spinoza y la de Leibnitz responderían igualmente a modalidades espirituales propias de toda una época.*

La intuición filosófica *se publicó en 1911;* La Evolución Creadora *apareció en 1907. En 1922 escribió Bergson un ensayo en el que relata la génesis de su propia concepción. Después de referirse a la imprecisión habitual de los filósofos, agrega: "En otro tiempo una doctrina nos había parecido ser excepción, y fué probablemente porque estábamos ligados a ella en nuestra primera juventud; la filosofía de Spencer tendería a tomar la huella de las cosas y a modelarse sobre el detalle de los hechos. Sin duda, buscaba todavía su punto de apoyo en generalidades vagas. Bien sentíamos la debilidad de los* primeros principios. *Pero esta debilidad nos parecía obedecer a que el autor, insuficientemente preparado, no había podido profundizar las "últimas ideas de la mecánica". Habríamos querido retomar esta parte de su obra, completarla y consolidarla. Nos ensayamos en ello en la medida de nuestras fuerzas. Es así cómo fuimos conducidos ante la idea de tiempo. Allí una sorpresa nos esperaba". Esta sorpresa fué el punto de partida de la filosofía de Bergson. ¿No equivale eso, acaso,*

ser pensado por sí mismo. Es decir, algo cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa por el que hubiese de formarse".

La primera parte de la *Ética* contiene las inferencias de esta definición. Spinoza razona: Una sustancia ha de ser ilimitada porque admitir que tiene algún límite importa aceptar que hay algo que la limita, esto es, que para comprender plenamente el concepto de la substancia se ha de acudir al concepto de esa otra cosa que la limita y que está fuera de ella. Y en este caso, la sustancia ya no será una sustancia, pues el pensarla, según la definición, no ha de requerir tal ayuda. Que la sustancia sea ilimitada, significa que es infinita, pues no puede haber cosa que de alguna manera le ponga fin. Su ser infinito nos trae la consecuencia de que no puede haber una multiplicidad de subtancias. En efecto, admitamos por un instante que hubiera más de una, por ejemplo, dos substancias infinitas. ¿Qué habría de ocurrir? Si son completamente idénticas en todo, entonces, ¿en qué consistiría la dualidad? Idénticas en cuanto las pensamos, serían idénticas también en su ser, serían una sola. Si difieren en algo, entonces una de las substancias contiene cierto atributo que falta en la otra, y, en tal caso, para pensar en una de ellas, debiéramos pensar en lo que, faltándole, hay en la otra. Es decir, que para esa sustancia ya no nos bastaría con sólo pensar en ella. Fluye la conclusión de que no puede haber más que una sola sustancia.

¿Qué es esa sustancia única? Para saberlo, debemos indagar cuáles son sus atributos. "Por atributo, dice Spinoza, entiendo aquello que el intelecto percibe como constituyendo la esencia de una sustancia". Si sólo hay una única sustancia infinita, debo admitir que ella tiene un número infinito de atributos, pues el aceptar que carezca de alguno, significaría a la vez aceptar que está limitada en algo, y, por lo tanto, contra el concepto de sustancia, al pensarla, habría que pensar en una cosa distinta de ella. Si el número de atributos de la sustancia es infinito, entonces la sustancia es perfecta, es Dios. Dios es, entonces, la sustancia única, con infinitos atributos que expresan su esencia. De los infinitos atri-

butos de Dios, sólo conocemos dos: la extensión y el pensamiento.

Se advierte así una radical diferencia entre la concepción de Spinoza y la de Descartes. Para el filósofo francés, la extensión es atributo de una sustancia material que se encuentra fuera de Dios; para Spinoza, la extensión es un atributo que expresa la esencia de Dios. Lo mismo ocurre con el pensamiento, el cual, según Spinoza, no es atributo de una sustancia espiritual que se encuentre fuera de Dios y sea distinta de Dios, sino que es igualmente un atributo de ese Dios. Descartes había creído que la sustancia pensante y la extensa no existían por sí, sino que eran producidas por la sustancia divina. Para Spinoza, extensión y pensamiento son dos de los infinitos atributos de la sustancia única y perfecta.

Así resuelve Spinoza el arduo problema de Descartes y de los ocasionalistas. Hay una única sustancia de la que nosotros conocemos dos atributos: la extensión y el pensamiento. En Dios son simultáneos. Ambos, como los otros atributos, que escapan al conocimiento humano, son expresión esencial de la sustancia única.

La concepción de Spinoza de que sólo hay una única sustancia que para el hombre es extensión y pensamiento, trae necesariamente esta consecuencia: no es posible que se encuentre un fenómeno espiritual sin uno corpóreo ni un fenómeno corpóreo sin uno espiritual. Para Spinoza, dice Bréhier, "sustancia única e inteligibilidad universal son lo mismo, a condición de que la relación de la sustancia con sus atributos no sea una simple relación de sujeto a predicado, sino que la sustancia indivisible sea la razón que da cuenta de la existencia de los modos en cada atributo. Hay en todos los atributos, a pesar de sus diferencias de esencia, un fondo idéntico, la capacidad de dar razón de los modos que son en ellos. Ahora bien, esta inteligibilidad es el orden; y el orden, según el cual fluyen los modos unos de otros en cada uno de estos atributos, puede ser idéntico a pesar de la distinción de los atributos" [1]).

---

1) Emile Bréhier, *Histoire de la Philosophie — La Philosophie Moderne*, ed. Alcan, París, 1934, 1ª parte, pág. 172.

El monismo de Spinoza supone la identidad entre Dios y mundo, porque ambos son una misma sustancia. "Deus sive natura" es la fórmula de esta identidad. ¿La mantiene siempre el filósofo? En todo caso, de su doctrina que afirma una sustancia única, extrae una nueva visión de las cosas y de los fenómenos del mundo. Estamos acostumbrados a percibir los procesos del Universo como hechos singulares, desvinculados, sin conexión recíproca. La percepción sensible y todo conocimiento derivado de ella, nos muestran seres independientes entre sí. "Adecuado", en cambio, será el conocimiento que parte de Dios y de sus atributos. Si se enfocan las cosas del mundo a la luz de la sustancia única, se advierte que no hay seres aislados, dispersos, separados unos de otros.

Spinoza, comentando el plan de su *Ética,* declara: "En la primera parte se muestra de una manera general la dependencia de todas las cosas respecto de Dios; en la quinta parte se muestra la misma cosa, pero por la consideración de la esencia del espíritu". La infinita sustancia divina se manifiesta en todo cuanto el hombre conoce o puede llegar a conocer. Todo constituye una unidad que sólo el hombre con su *imaginación* puede separar en objetos distintos. Pero en verdad no existen objetos distintos. Hay una sola cosa: el mundo, que es Dios. Los hechos particulares no son más que estados diversos (*modos*) en que se nos aparece la sustancia divina en momentos diversos y en diversos lugares del infinito espacio. En todos los fenómenos se muestra la correspondencia del movimiento mecánico, que rige en la extensión de la sustancia, con lo psíquico, que rige en el pensamiento de esa misma sustancia. Los movimientos se producen de acuerdo con las leyes propias del movimiento; lo psíquico se produce según las leyes propias del pensamiento. Pero ambos procesos son lo mismo: dos aspectos del eterno acontecer divino. Ambos reflejan una misma realidad, eterna.

Tesis fundamental en la obra de Spinoza es la de que "el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas". De ahí fluye que en cada cosa singular y en cada hecho coincidan el proceso mecánico del movimiento

con cierto proceso espiritual. Para Spinoza, se trata, en verdad, de dos traducciones distintas de un mismo original. Más aún: en la sustancia única, cuando se la considera como un todo, se presenta idéntico paralelismo de extensión y pensamiento. El espacio cósmico único está ligado a un pensamiento cósmico único. La sustancia divina tiene clara conciencia de sí misma como de todos sus atributos, incluso de aquellos que el conocimiento del hombre no capta. En su infinito entendimiento se presenta claramente la relación necesaria entre los hechos diversos. Esto último ha de subrayarse particularmente porque contribuye a evitar la identificación del espinocismo con las filosofías materialistas en mérito a que Spinoza habría enseñado que no hay espíritu sin cuerpo. Tal confusión se torna imposible si se tienen presentes las palabras del mismo Spinoza. En la proposición 7 de la segunda parte de la *Ética* enuncia el filósofo el ya mencionado principio de que el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas. Corolario de este principio es que la potencia de pensar es en Dios igual a la potencia actual de obrar. A este corolario sigue en la *Ética* un escolio. Reproducimos a continuación su texto íntegro porque es de los que contribuyen a aclarar el sentido de la doctrina espinociana:

"Antes de continuar, es menester recordar aquí lo que hemos dicho más arriba, o sea que todo lo que puede ser percibido por una inteligencia infinita, como constituyendo la esencia de la sustancia, todo eso pertenece a una sustancia única, y, por consiguiente, que la sustancia pensante y la sustancia extensa no forman sino una sola y misma sustancia, la cual es concebida, ya bajo uno de sus atributos, ya bajo el otro. Igualmente, un modo de la extensión y la idea de este modo no son sino una sola y misma cosa expresada de dos maneras. Es lo que parecen haber percibido, como a través de una nube, los hebreos que sostienen que Dios, el entendimiento de Dios y las cosas que entiende, no son sino uno y lo mismo. Por ejemplo, un círculo que existe en la Naturaleza y la idea de tal círculo, la cual también es en Dios, son una sola y misma cosa expresada por dos atributos diferentes, y, por

consiguiente, que concibamos la Naturaleza bajo el atributo de la extensión o del pensamiento, o bajo cualquier otro atributo que fuese, encontraremos siempre un solo y mismo orden, una sola y misma conexión de causas; en otros términos, las mismas cosas resultan recíprocamente las unas de las otras. Y si he dicho que Dios es causa de la idea del círculo, por ejemplo, solamente en tanto que es cosa pensante, y del círculo, en tanto solamente que es cosa extensa, no lo he dicho por otra razón que ésta: que el ser formal de la idea del círculo no puede ser concebido sino por otro modo del pensamiento, tomado como su causa próxima, y éste, por otro modo, y así hasta el infinito; de tal manera, que si consideráis las cosas como modos del pensamiento, debéis explicar el orden de toda la Naturaleza o la conexión de las causas por el solo atributo del pensamiento; y si las consideráis como modos de la extensión, por el solo atributo de la extensión, y lo mismo para todos los otros atributos. Es porque Dios es verdaderamente la causa de las cosas consideradas en sí mismas, en tanto que Él está constituído por una infinidad de atributos".

Para nuestro filósofo, la sustancia infinita posee una razón infinita. Spinoza, como Filón, la llama "logos", y emplea para ella la misma expresión que Filón empleó: "El logos es hijo de Dios". En la concepción de Spinoza, el "hijo" es una cualidad eterna de Dios que no puede ser separada de él y existir fuera de él. La sustancia divina es la más elevada categoría de pensamiento, claro e infinito y su más alta perfección se expresa en su realidad, en la potencia de ser y actuar. Dios no sólo tiene clara conciencia de su propio ser, sino que tiene también un sentimiento de amor al mundo, es decir, a sí mismo.

En esta visión de la realidad, los elementos opuestos no son negados, suprimidos, sino que persisten como aspectos de una unidad más alta. Esto es verdad también en cuanto a la oposición de Dios y mundo. Por estrechamente que esté ligada la idea de Dios a la idea de mundo, señala Spinoza, sin embargo, una diferencia entre ambos. Dios es la sustancia cósmica en su unidad y totalidad con la razón infinita que rige en ella.

El mundo es el sistema de los hechos particulares y de las cosas particulares que hay en la sustancia y derivan de ella. Ambos son Naturaleza. Pero Dios es la Naturaleza que crea y el mundo es la Naturaleza creada. A la primera llama Spinoza "natura naturans"; a la segunda, "natura naturata". El mundo no es sólo Dios, sino que también en cierto modo procede de Dios, pero está en Él desde la eternidad; desde la eternidad procede el mundo de Dios de una manera puramente lógica, como, por ejemplo, los teoremas de la geometría proceden de sus axiomas. De esta manera interpretan algunos autores la distinción entre las dos *naturalezas* de que Spinoza habla en la *Ética*. No nos toca examinarla aquí; sólo queremos señalar que en la concepción rígidamente monista irrumpe un inesperado dualismo.

Nuestro filósofo continúa discurriendo. La naturaleza creadora da de sí todo cuanto hay, no para cumplir algún fin, puesto que la sustancia perfecta no puede tener fines. El fin o los fines debieran ser algo a lo cual aspirara Dios, algo de que careciera, y ya sabemos que fuera de Dios nada puede haber. Dios produce el mundo, no porque quiera realizar algo, sino por lógica necesidad de su ser. Sin embargo, Dios es libre, y lo es porque en verdad "libre es sólo aquella cosa que actúa según la necesidad de su propia naturaleza". Pero sólo Dios es plenamente libre. Todo lo que de él procede debe tener una causa o un fundamento (una razón lógica) para existir y por la que ha de ser de una manera y no de otra. Sólo Dios es la causa de sí mismo. "Por causa de sí mismo —dice Spinoza— entiendo aquello cuya esencia envuelve la existencia, o aquello que no puede ser pensado sino como existente". Spinoza da a este pensamiento una fundamentación puramente racionalista. Cuanto hay en el mundo debe su existencia a alguna causa. Sin la representación de esa causa no vemos por qué esta o aquella cosa, este o aquel suceso, han de producirse tales como se producen. La mente del hombre ha de pensar siempre que, si algo ocurre en el mundo, es porque hay en último término una cosa absolutamente necesaria que lo es por sí y no porque otra la determine. Tal cosa ha de existir porque en su esencia

misma ya está incluída la incondicionada necesidad de su existencia. Así como un axioma matemático contiene en sí su propia verdad y no necesita demostración alguna, así la sustancia única tiene en sí misma el motivo lógico de su existencia. Es la causa de sí misma, y el concepto de causa se confunde casi siempre en Spinoza con el de razón lógica ("causa sive ratio"). Sólo la creadora Naturaleza infinita es libre y es su propia causa. La naturaleza creada, que deriva de ella por necesarias leyes lógicas, no puede ser libre. En la naturaleza creada todo está determinado por las eternas leyes divinas, condicionado por ellas, y no caben los milagros. En la Naturaleza no hay bien ni mal: todo es en ella más o menos bueno, más o menos perfecto. Cada cosa, como parte de Dios, tiene en sí el divino anhelo de conservarse y de actuar sobre otras cosas. Pero cada cosa ha de sufrir también la acción de otras cosas. Cuanto más actúa una cosa sobre otras, cuanto más libre se halla de acciones extrañas y obra según la necesidad de su propia naturaleza, más perfecta es.

Esta es la metafísica de Spinoza, que su autor elaboró como fundamento de la moral, verdadero objeto de su filosofía. En esta metafísica halla Spinoza el punto de partida para resolver el problema de cuál es la virtud suprema a que se ha de aspirar. El hombre sólo es un modo de la sustancia divina. No es más que una pequeña ola que por un momento se levanta del mar infinito, que se eleva y vuelve a confundirse con él. El hombre no puede tener una voluntad absolutamente libre. El creer en su libertad es fruto de su imaginación. Esta creencia procede de que no ve las causas que actúan sobre su voluntad. Más aún, no hay realmente en el hombre una facultad especial a la que podamos llamar voluntad, pues voluntad y entendimiento son la misma cosa. Causas cósmicas producen movimientos en el hombre; los movimientos se reflejan en su conciencia, en su entendimiento, y él cree que los realiza según su voluntad libre. El ebrio, ¿no se cree, acaso, libre en su voluntad?

Pero el entendimiento humano puede en ciertas condiciones actuar según la necesidad de su misma naturaleza, no según

las influencias del mundo exterior, esto es, puede ser relativamente libre. Por eso, será tarea de Spinoza investigar cuándo y en qué condiciones está el entendimiento humano sometido a factores extraños y cómo puede, hasta cierto grado, librarse de ellos y vivir según su propia índole.

Siendo la voluntad y el entendimiento del hombre una misma cosa, consistiendo ambos en pensar, en producir ideas, se ha de averiguar en primer término qué ideas son "adecuadas" y cuáles no lo son. El hombre no es sólo pensamiento. Como toda cosa en el mundo, el hombre es también extensión. Pero los movimientos que ocurren en el mundo exterior y en su propio cuerpo no los puede ver claramente. Las ideas que en él produce todo este conjunto de los movimientos corporales no son ideas claras. Reflejan el mundo exterior no como es en verdad; son "inadecuadas". Cuando creemos conocer cosas particulares, nuestro conocimiento no es verdadero; cuando creemos tener una voluntad absolutamente libre, estamos igualmente en error. Verdadero es el conocimiento de Dios y sus atributos; lo es también el de las cosas y de los hechos cuando pensamos en los hechos y en las cosas *sub specie aeternitatis,* ligados entre sí por causas y efectos en la unidad de la sustancia divina. Sólo tal conocimiento, que procede de la visión racional de la necesidad eterna, es parte del infinito entendimiento divino.

De las ideas no adecuadas proceden las pasiones humanas, y mientras el hombre está bajo el imperio de ellas no puede ser libre; es entonces su esclavo. Spinoza intenta construir todo un sistema psicológico de las pasiones y las estudia objetiva e imparcialmente como si fuesen figuras geométricas. "Consideraré —dice— las acciones y los apetitos humanos como si estuviera tratando de líneas, planos o cuerpos". El filósofo reduce todas las pasiones a dos: alegría y tristeza. La base de toda su reflexión es que los distintos objetos se hallan en estados de perfección diversos.

Cuando el hombre actúa más en conformidad con su propia naturaleza y sufre menos las acciones extrañas, aparece en él un afecto de alegría. Pero si pasa a un estado menos per-

fecto, entonces está obligado a actuar menos según su propia naturaleza y a sufrir en mayor grado influencias extrañas: aparece en él un sentimiento de tristeza. Si el afecto de alegría se une a la representación de la causa que lo produce, surge un sentimiento de amor a la cosa que suponemos causa de nuestra alegría. Tenemos un sentimiento de odio a la cosa que suponemos causa de nuestra tristeza. Cuando nuestro entendimiento se halla bajo el dominio de las pasiones es siervo de ellas, pero la causa verdadera del estado de esclavitud es el error en que incurrimos toda vez que pensamos que algún objeto particular puede por sí mismo ser la causa de nuestra tristeza o de nuestra alegría. Si con la ayuda de ideas "adecuadas" reconocemos que las cosas singulares no pueden desempeñar papel de causas porque no tienen una voluntad libre, porque todo lo que hacen lo hacen según las leyes eternas de la infinita sustancia extensa y pensante, entonces el amor y el odio se descomponen en sus elementos integrantes. La alegría se liberta de la representación de la causa que hemos supuesto productora de ella. El odio desaparece en cuanto reconocemos que ninguna cosa particular puede ser *causa* de nuestra tristeza.

Merced a este proceso racional, el entendimiento se liberta de las pasiones y se eleva a una etapa más alta de perfección. El tránsito a esta etapa de perfección mayor produce en el hombre un nuevo sentimiento de alegría, de conciencia de su libertad. Y al preguntarse cuál es la causa de esta alegría, ha de reconocer que lo es la representación de Dios mismo. La alegría se fusiona entonces con la representación de Dios que la ha causado, y surge un nuevo sentimiento de amor: el amor intelectual a Dios. Éste es el bien más alto a que ha de aspirar la razón humana según su naturaleza.

Ésta es a grandes rasgos la doctrina expuesta en la *Ética* de Spinoza. En las precedentes líneas nada dijimos respecto de la concepción espinociana sobre el alma entendida como idea del cuerpo. No nos hemos detenido en su teoría del conocimiento, en la que desempeña papel importante la intuición intelectual. De las opiniones de Spinoza sobre la inmortalidad, sobre la ciencia

y sobre tantas otras cuestiones de gran significación no hemos hecho siquiera mención en el bosquejo del pensamiento del filósofo. Sin embargo, creemos que esto será suficiente como esquema de la doctrina cuyos antecedentes y cuyas fuentes nos proponemos estudiar a través de las lecturas de su autor y de las ideas de su tiempo.

CAPITULO II

LAS "GENEALOGIAS" DEL PENSAMIENTO DE SPINOZA

Las primeras apreciaciones sobre el origen de la filosofía de Spinoza. La opinión de Leibnitz. Las polémicas. Cartesianos anti-espinocistas. — Spinoza y la Cábala. Las controversias a fines del siglo XVII y en el XVIII. — En el siglo XIX. — Spinoza y la filosofía hebrea. — Spinoza y el Renacimiento. — Las opiniones más recientes.

En los manuales de historia de la filosofía es frecuente la afirmación de que el pensamiento moderno de Europa se manifestó en dos corrientes: racionalista la una y la otra empirista. Hasta se las separa geográficamente: la primera sería continental, la segunda inglesa. Bosquejos de la cultura europea de comienzos de la edad moderna, hablan de las matemáticas en Francia, del método empírico y experimental en Inglaterra, de la teología y la física en Holanda. Una separación de las doctrinas filosóficas por su contenido es inaceptable si se la hace en forma radical, pues hubo estrechos contactos entre representantes de las distintas orientaciones que tenían de común algunos de los problemas planteados.

Para persuadirse de que la calificación geográfica de las escuelas no ha de tomarse en sentido absoluto, basta recordar que Bacon, el iniciador del empirismo, pasó algunos años de estudios en Francia, y Descartes, el fundador del racionalismo,

vivió y escribió en Holanda y en Suecia. León Roth señala acertadamente que el inglés Hobbes, cuando vivía en la capital francesa, acudía a una suerte de Academia cosmopolita que el Padre Mersenne tenía en su celda. Cuenta, en efecto, Hobbes: "Cuando estuve en París acostumbrábamos reunirnos en el convento. No formábamos un número fijo de personas, ni eran regulares las reuniones; pero en cuanto uno de nosotros hallaba la solución para algún problema, la sometíamos a la crítica de Mersenne y de los demás". De esas reuniones, tanto europeas como francesas, nació la *Académie des Sciences*. Desempeñaba en ellas papel de mentor el sacerdote en cuyos escritos pueden encontrarse referencias a cuanto producía el pensamiento de aquella época.

Con todo, no sólo se acostumbra considerar a la filosofía francesa como racionalista, sino que se describe el racionalismo como si hubiese tenido un desenvolvimiento continuado, como si la sucesión de las doctrinas de Descartes, de Spinoza y de Leibnitz constituyera una serie, un proceso rectilíneo. Semejante esquema no tiene más mérito que el de la simplicidad. Las opiniones discrepan acerca de si Leibnitz fué o no continuador o discípulo de Spinoza. Ciertos intérpretes de su obra sostienen que nada hay de común entre ellos. Algunos afirman que en Leibnitz coexisten dos teorías distintas: la una espinocista, la otra antiespinocista. Y la misma o mayor divergencia existe sobre estas otras cuestiones: ¿Ha sido Spinoza discípulo y continuador de Descartes? El conocimiento de la obra de Descartes, ¿fué factor decisivo en su espíritu? ¿Obraron en él otras influencias? ¿Cuáles fueron?

A poco de aparecida la obra de Spinoza, se enunciaron sobre los orígenes de su pensamiento opiniones diversas que con el andar del tiempo hubieron de repetirse más de una vez. Los distintos juicios sobre la procedencia de la doctrina espinociana no siempre respondían a razones —valederas o no— de orden intelectual. Otros factores se mezclaban en la controversia, sobre todo la reacción provocada por la obra de Spinoza, tildada frecuentemente de "atea". El relato de las acusaciones lanzadas contra el espinocismo y de su defensa, constituye

una historia curiosa. En ella forman capítulo importante la afirmación de que la filosofía de Spinoza es derivación directa de la cartesiana y el rechazo de tal afirmación por discípulos de Descartes, poco inclinados a admitir en sus filas al pensador que tan rudamente había sido calificado por teólogos, profesores y clérigos. El origen judío de Spinoza facilitó a esos cartesianos la tarea de excluirle de entre ellos. Bastaba con presentarlo como discípulo de alguna escuela judía para desterrarlo del ámbito del cartesianismo, donde resultaba huésped harto ingrato. Hacíase necesario señalar, por debajo de la configuración matemática de la *Ética,* una inspiración nacida de alguna corriente ajena al racionalismo. Leibnitz había calificado la metafísica de Spinoza de "extraña y llena de paradojas". Era menester, entonces, explicar las paradojas y buscar una filiación para pensamientos exclusivamente espinocianos, que en nada recordaban la doctrina del filósofo francés.

Es verdad que Spinoza escribió la *Ética* en forma de tratado de geometría y que consideraba el *amor Dei "intellectualis"* como suprema virtud del hombre. Pero a los cartesianos antiespinocistas les asistían algunas razones aparentemente válidas para sostener que la forma geométrica era cosa puramente externa en Spinoza, forma impuesta arbitrariamente a un misticismo incompatible por su índole con el racionalismo de Descartes. Es verdad también que Spinoza, en el *Tratado Teológico-Político,* había empleado palabras despectivas en su juicio sobre cabalistas, mas ¿no había hablado en términos de implacable crítica de Descartes? Esto último habría exteriorizado una real disidencia; aquellas ásperas apreciaciones sólo serían ficticio desacuerdo con una doctrina que Spinoza habría incorporado a su sistema. Así podían, o, por lo menos, querían alegar los cartesianos, que aun en vida de Spinoza procuraban subrayar la divergencia entre la concepción "atea" de su filosofía y las opiniones del autor del *Discurso del Método.* El mismo Spinoza ¿no se ha referido, acaso, en una de sus cartas, a esos "tontos cartesianos" que se apresuraron a murmurar contra él para evitar que se los tomase por partidarios de su filosofía?

Otra fué la actitud de los adversarios del pensamiento de Descartes, llevados no pocas veces por razones de carácter confesional. Era a fines del siglo XVII y comienzos del XVIII. Denunciar la filosofía de Spinoza como descendiente de la de Descartes podía ser arma eficaz en la lucha contra el cartesianismo en momentos en que en algunos círculos estaba de moda combatirlo reciamente[1]). El arma fué utilizada. Una frase de Leibnitz aparecía en la disputa: "De sorte que ceux qui sont de ce sentiment tomberaient malgré eux dans celui du Spinozisme, qui me paraît avoir poussé le plus les suites de la doctrine cartesienne".

Negar que Spinoza haya sido discípulo de Descartes era, por tanto, necesidad apremiante para esos cartesianos que no sólo debieron defender a Descartes de los ataques que apuntaban directamente a él, sino también de los ataques indirectos, dirigidos, frecuentemente con malicia, contra su presunto discípulo. En 1684 publicó Aubert de Versé su *L'Impie convaincu ou dissertation contre Spinoza, dans laquelle on réfute les fondements de son athéisme*, para censurar a Spinoza tanto como los principios cartesianos, su base supuesta.

---

1) En 1689 publicó HUET su *Censure de la philosophie cartésienne;* un año después escribió su *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain* que apareció en 1723. En ambas obras, partiendo de un punto de vista sensualista y escéptico, critica severamente a Descartes. JACQUELOT en sus *Dissertations sur l'existence de Dieu* (1690) discute la prueba cartesiana de la existencia de Dios para sostener: "He comprobado quo muchas pruebas metafísicas no tienen suficiente vigor para llegar sensiblemente al corazón. El espíritu resiste a los argumentos que le parecen demasiado sutiles, aun cuando no encuentra para ellos réplica alguna". En 1699 publicó WERENFELS en Basilea, en su *Judicium de argumento Cartesii petitio ab ejus idea,* una crítica al autor del *Discurso del Método.* Éstas son sólo algunas de las manifestaciones de la oposición a Descartes, quien, en Francia, tuvo como grandes adversarios, en el siglo XVII, a Pascal, en nombre del cristianismo, y, en el siglo XVIII, a Voltaire, que invocaba a Newton contra el maestro de las *Meditaciones Metafísicas.* La obra de Descartes contaba también con partidarios resueltos. La polémica en torno al cartesianismo abarcaba unas veces alguno de sus aspectos; otras, se refería al conjunto de la doctrina.

Cuatro años después publicó el cartesiano Wittichius su *Antispinozana*, para ensalzar a Descartes y repudiar a Spinoza.

A dos décadas de la muerte de Spinoza, se produjo una polémica amena e ilustrativa entre un cartesiano anónimo y Leibnitz. En 1697 el filósofo alemán escribió en una carta a Nicaise que en última instancia Descartes había negado la sabiduría divina e implícitamente sostenía un determinismo absoluto, "justamente como Hobbes y Spinoza, sólo que éstos lo hacen en términos más claros". Y agregaba Leibnitz: "También se puede decir que Spinoza no ha hecho sino cultivar ciertos gérmenes de la filosofía de Descartes". En el *Journal des Sçavants* se publicó una réplica a esta carta, que algunas personas conocieron por una indiscreción del destinatario. Acusado de denigrar el renombre de Descartes a favor de móviles nada plausibles, Leibnitz se apresuró a levantar el cargo, señalando que no había tenido el propósito de hacer llegar al público el juicio tan airadamente refutado por su anónimo contrincante. La explicación de Leibnitz, equívoca por cierto, no amenguó el afán de rechazo del pensamiento espinociano, afán particularmente señalado en aquellos pensadores cuyas ideas más se parecían a las de Spinoza.

El esfuerzo por probar las divergencias entre los principios de Spinoza y los de Descartes se prolonga varios años. En 1716 publica Juan Regius su escrito intitulado *Cartesius verus Spinozismi architectus.* El cartesiano Ruardus Andala sólo tarda unas semanas en contestarle. Si Regius sostiene que Descartes es el padre del espinocismo, Andala, en cambio, en su *Cartesius verus Spinozismi eversor,* afirma que la filosofía de Descartes es la única refutación verdadera de la de Spinoza.

Los cartesianos, deseosos de librarse de la ingrata compañía de Spinoza, ¿cómo no habrían de aprovechar la posibilidad de presentarlo como un místico, un cabalista? Un hecho cuyos orígenes se remontan a 1690 les ofreció ocasión propicia para ello. Ese año el estudioso alemán Johann Georg Wachter se dirigió a Amsterdam, donde encontró a un compatriota suyo que había adoptado la fe judía en la comunidad "portuguesa" y cambió

su nombre de Speeth por el de Moisés Germanus. Ambos conversan sobre religión, y el flamante judío Moisés Germanus explica al cristiano Wachter la diferencia entre las dos confesiones. Para él, el cristianismo rinde culto a un Dios que está más allá del mundo, mientras el judaísmo adora a un Dios que se manifiesta en las acciones de la Naturaleza. No era muy exacta la diferenciación que Germanus hacía, pero ella sirvió a Wachter para afirmar la identidad de judaísmo y Cábala, y a la vez para sostener la equivalencia de espinocismo y judaísmo. Spinoza resultaba, así, un "cabalista". La "enseñanza secreta" había llevado al sacrificio a Speeth. Germanus se apresuró a consolarlo, escribiéndole respecto de la doctrina misteriosa: "...también Spinoza aprendió sus artes en la Cábala".

En 1699 publicó Wachter una obra con el título de *Spinozismus im Judentumb*. Se proponía demostrar que las ideas enunciadas por Spinoza en la *Ética* y en sus cartas eran una exposición de la "filosofía secreta" de los antiguos hebreos. Diecisiete años después editó él mismo su *De recondita hebraeorum philosophia* o *Elucidarius Kabbalisticus*. Sostenía que Spinoza "coincide principalmente con la escuela judía de hoy". Sus reflexiones llegaban aún más lejos, pues afirmaba que "hay un consenso de la Sinagoga judía con Spinoza, su hijo fiel". Wachter reconoce, sin embargo, que en la filosofía de Spinoza hay algo que "no es judío ni cabalista". Spinoza —señala además— ha eliminado de su doctrina fábulas cabalistas que juzgaba inaceptables, y al propio tiempo llevó lo esencial de la concepción de la Cábala a extremos ignorados por sus adeptos. Respecto a la forma en que está redactada la *Ética,* agrega que el filósofo, con las demostraciones matemáticas, ha querido probar aquello "que ya anticipadamente había aceptado" [1]).

Leibnitz, en aquel momento, consideraba inaceptable el punto de vista de Wachter. Juzgaba entonces que Spinoza era dis-

---

1) SCHAJE SCHEUR, *Spinoza und die Juedische Philosophie des Mittelalters,* Firenze, 1925, trae un relato amplio de las apreciaciones de Wachter sobre Spinoza.

cípulo de Descartes, y cualquier otro punto de vista sobre el origen de la filosofía espinociana le parecía inaceptable. Ello se comprueba en *Leibnitz, Descartes et Spinoza,* un trabajo que Foucher de Careil dió a publicidad en 1861 y en el cual aparecen las observaciones críticas de Leibnitz al libro de Wachter. Pero cuatro años después de publicado el *Elucidarius Kabbalisticus,* Leibnitz enunciaba en su *Teodicea* juicios similares a los de Wachter.

Lo que ahora nos importa es el resultado del estudio de Wachter. Su interpretación de la obra de Spinoza concluía en que es menester acudir a fuentes judías para descubrir el origen de las ideas básicas de la *Ética,* envueltas en una red de demostraciones matemáticas. Estas ideas —según Wachter— se hallarían contenidas en libros de la Cábala. Al propio tiempo, el intérprete alemán de Spinoza indicaba que había diferencia considerable entre la filosofía de Spinoza y la Cábala, diferencia debida a que el filósofo extraía del punto de partida común consecuencias que los cabalistas no podían aceptar por motivos dogmáticos. Felices debieron sentirse los cartesianos adversarios de Spinoza con el "descubrimiento" de Wachter. Ahora cabía sustituir la tesis de que Spinoza era continuador de Descartes por la tesis de que Spinoza y la Cábala eran aproximadamente equivalentes. El cartesiano Reim escribía en 1717 que la sola discrepancia entre Spinoza y la Cábala estaba en que el filósofo dió a las mismas ideas una conformación más artística, presentándolas de manera geométrica. Esta opinión de Reim debía ser doblemente grata a los adeptos antiespinocianos del filósofo francés: desterraba la filosofía de Spinoza del campo del cartesianismo y a la vez subrayaba que lo único admirable en la obra de nuestro filósofo, la forma geométrica, se debía precisamente a Descartes.

* * *

El siglo XVIII trajo un cambio en el pensamiento filosófico del continente europeo, particularmente en Francia. Las ideas políticas de origen inglés conquistaban numerosos espí-

ritus, y junto con ellas el empirismo adquiría preponderante prestigio, a costa de los grandes sistemas racionalistas de la centuria precedente. Estos sistemas pasaron a un segundo plano en el curso de un proceso que eliminó particularmente a Spinoza. Varias décadas pasaron hasta que Fichte, Schelling y Hegel destacaron sus coincidencias con Spinoza. En sus desacuerdos con Kant, podían hallar sólido amparo en las páginas de la *Ética*. A la *crítica* kantiana sigue un movimiento de creación metafísica, a la vez que se produce un renacimiento de la filosofía de Spinoza. La tesis que afirmaba la relación de este último con la Cábala la recuerdan discípulos y detractores de Spinoza en momentos en que la Cábala era casi desconocida. La doctrina de Spinoza se convierte entonces en objeto de atención preferente. Se la estudia, se la interpreta y se extraen de ella premisas para nuevas concepciones filosóficas. La curiosidad de los autores cambia de rumbo y en vez de investigarse qué influencias habían actuado sobre Spinoza, se procura sobre todo descubrir la influencia que él ejerció en otros pensadores. Schelling y Schleiermacher afirman entonces, con razones discutidas, la gravitación del pensamiento de Spinoza en Leibnitz, mientras la primera tesis de este último sobre la derivación de la filosofía de Spinoza de la de Descartes es retomada por Hegel. Para Hegel la doctrina espinociana es la objetivación de la de Descartes, en cuanto éste admitía la identidad del pensamiento y el ser. Hegel, para quien la historia de la filosofía era un desarrollo de puros conceptos, sostenía que "el espinocismo es la culminación del cartesianismo". Pero al propio tiempo señalaba que la noción de unidad con que Spinoza supera el dualismo de Descartes, es decir, la noción de la identidad de lo infinito y lo finito en Dios, tiene otro origen: es la introducción del espíritu oriental en el pensamiento europeo y cartesiano.

Pero aun en los años de auge del espinocismo, en la transición del siglo XVIII al XIX, las opiniones sobre las fuentes de la filosofía de Spinoza continuaron siendo divergentes en grado sumo. Así, algún tiempo antes de que Hegel formulara su tesis de que la doctrina de Spinoza era continuación y

culminación de la de Descartes, apareció la de Salomón Maimon. Este autor, de tanta influencia en el desarrollo del idealismo alemán, sostenía que la filosofía de Spinoza y la de la Cábala eran una sola. En su *Autobiografía*, de 1792, escribe: "Leí a Spinoza; la profundidad del pensamiento de este filósofo y su amor a la verdad me placían inmensamente, y como ya en Polonia había llegado a tener contacto con su sistema a través de los escritos cabalísticos, comencé a meditarlo de nuevo, y me persuadí de su verdad a tal punto que fueron vanos todos los esfuerzos de Mendelssohn para apartarme de él"[1]). La opinión de Salomón Maimon, como se ve, no difería de la de Wachter; la de Hegel difería muy poco de la que Leibnitz había sostenido al comienzo.

Alrededor del año cincuenta del siglo pasado se inicia la publicación de una serie de estudios relacionados con la formación del sistema de Spinoza, con sus orígenes ideológicos. La investigación erudita adquiere una amplitud y toma una orientación anteriormente desconocidas en la indagación de los antecedentes del espinocismo. Ello se explica en virtud de diversas razones, entre las cuales, como señala Schaje Scheur, ocupa lugar destacado el hecho de que el renacimiento de la filosofía espinociana a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX coincidía, en mayor o menor grado, con el proceso de reforma religiosa dentro del judaísmo. Moisés Mendelssohn, promotor de este proceso, como ya hemos visto en las palabras de Salomón Maimon, era adversario de Spinoza, pero en círculos próximos a ese movimiento de reforma la doctrina espinociana despertaba interés. Spinoza podía ser considerado algo así como eslabón de enlace entre la tradición religiosa judía y la cultura europea moderna. Esta tradición contaba, en efecto, con una literatura filosófica abundante, que se remontaba a la Edad Media.

Vincular a Spinoza con la tradición judía sólo era posible

---

[1]) SALOMONE MAIMON, *Autobiografia*, traducción italiana de E. Cola, ed. Isis, Milán, 1920, pág. 176.

mediante el análisis minucioso de esa literatura para hallar en ella ideas que pudieron haber influído en el filósofo. Ciertamente, ésta no fué la única razón para que a mediados del siglo XIX, estudiosos eruditos comenzaran a examinar atentamente la especulación de la Edad Media. Sus trabajos establecieron que ha existido en los siglos medios una multiforme producción filosófica judía que habría ejercido influjo marcado en la obra de Spinoza. Algunas de esas concepciones filosóficas eran bien conocidas; a otras se les fué reconociendo importancia. En los ambientes ilustrados ya no sólo se mentaban los nombres de Maimónides y Gersónides como creadores de una filosofía religiosa del judaísmo. Se aceptaba que había habido otros autores dignos de atención. La Cábala misma comenzó a tomarse como "filosofía religiosa" después de la aparición en francés, en 1848, de *La Cábala o la filosofía religiosa de los hebreos* de A. Franck. Cinco años más tarde se publicó la versión alemana de esta obra. En el desarrollo de los estudios de la filosofía judía medieval tuvo vasta repercusión el libro de S. Munk, *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, que apareció en París en 1859. Se vuelve a hablar de la relación de Spinoza con la Cábala, pero ya en otro tono y con otra intención. Se investiga la Cábala misma, mas ya no es *la filosofía judía*, como había pretendido Wachter, sino que se señalan en ella elementos neopitagóricos, neoplatónicos y gnósticos.

Siempre que se hablaba de las relaciones entre la filosofía de Spinoza con la Cábala era porque se quería hallar un antecedente al panteísmo espinociano en algunas de las obras en que pudo haber adquirido enseñanzas en su juventud. Pero fuera de la literatura cabalística y siempre dentro del pensamiento judío, ¿no cabía, acaso, descubrir antecedentes del panteísmo de Spinoza? No fué difícil encontrar en el judaísmo otras escuelas filosóficas con matiz panteísta. Ibn Gabirol e Ibn Ezra, poeta y filósofo el primero, exégeta de la Biblia y poeta el segundo, podían con sobradas razones considerarse como inspiradores probables de Spinoza. A Ibn Gabirol, Spinoza posiblemente no lo conoció en fuentes directas, pues su nombre estaba excluído de la filosofía judía y sólo cuando Munk lo

identificó en su mencionado libro de 1859 se supo que él era el autor de *Fons Vitae* [1]). Al otro neoplatónico judío, a Ibn Ezra, lo conoció Spinoza directamente. En el *Tratado Teológico Político,* especialmente en el capítulo VIII, lo cita con elogio por sus comentarios a la Biblia. Sólidas bases tenía, pues, la tesis de la vinculación entre ambos, enunciada, a comienzos de la segunda mitad del siglo pasado, con particular referencia al comentario de Ibn Ezra a *Éxodo,* 34, que contiene el siguiente principio: "Sólo Dios es el que entiende, el intelecto y lo entendido". Esta frase podía ser fuente del escolio de la proposición 7 de la segunda parte de la *Ética* [2]). La afirmación del parentesco entre Spinoza e Ibn Ezra no significaba que se hubiese de negar la relación de Spinoza con la Cábala. Muy al contrario: las ideas metafísicas enunciadas en libros cabalísticos a partir del siglo XIII coinciden en más de un punto con Ibn Gabirol y con Ibn Ezra.

---

1) Spinoza pudo conocer a Ibn Gabirol por Santo Tomás de Aquino. Nuestro filósofo se refiere una vez a Santo Tomás, y éste menciona a Ibn Gabirol; en *El Ente y la Esencia* reprueba su opinión sobre la materia. Esta misma opinión es aplaudida por Giordano Bruno. En efecto, el renacentista italiano cita al *moro* Avicebron en los diálogos III y IV de su *De la causa, principio y uno* y considera que su concepción de la materia es la sola aceptable. ¿Conoció Spinoza a Giordano Bruno directamente? La negativa sería lo más verosímil.

Planteábase, así, un nuevo problema en el estudio de los orígenes del pensamiento de Spinoza: el de su relación con pensadores del Renacimiento. No han faltado autores que afirmasen el parentesco entre Spinoza y Giordano Bruno, señalando coincidencias a las que hubieron de dar un alcance exagerado. Otros hablarían más tarde de "Spinoza y León Hebreo".

2) También en Maimónides aparece enunciado el mismo pensamiento. Emile Bréhier, en el capítulo que dedica a Spinoza en su *Historia de la Filosofía,* dice: "Es a Maimónides o a algún comentador del *Zohar* a quien Spinoza puede aludir al hablar de los antiguos hebreos que han visto que Dios, su entendimiento y el objeto del entendimiento eran idénticos (*Ética,* II, 7, escolio); es la tesis platónica de la identidad del pensamiento, del sujeto pensante y del objeto pensado que así llegaba a él". Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie moderne,* 1ra. parte, pág. 159. En estas líneas del historiador francés se advierte la diversidad de las fuentes posibles de una misma idea de Spinoza.

El estudio de la filosofía medieval iba mostrando el valor y la variedad de matices de la especulación filosófica de la Edad Media. Para conocer los orígenes de la filosofía de Spinoza no se podía prescindir de autores como Moisés Maimónides y Gersónides. Es verdad que a Maimónides, Spinoza en más de una ocasión lo rechaza, como, por ejemplo, en el capítulo XV del *Tratado Teológico-Político*. Pero la tesis de que Spinoza era discípulo de Maimónides, fuera de las razones que le daban asidero, contó con un apoyo ilustre a partir de 1861, año en que A. Foucher de Careil presentó ante la Academia de Ciencias Morales y Políticas de París, junto con su antes nombrado trabajo, tres manuscritos inéditos de Leibnitz, de los cuales uno llevaba el título *Leibnitii observationes ad rabbi Moses Maimonides librum qui inscribitur Doctor Perplexorum*. En él se fundaba Foucher de Careil para sostener que la concepción de Spinoza tiene su origen en Maimónides.

Era innegable que Spinoza había enunciado críticas al autor de *Guía de los Perplejos*, pero, ¿acaso el hecho de que Spinoza hubiese rechazado ideas de Descartes, impidió que se le juzgase discípulo de este último? La aparición de la traducción francesa, hecha por Munk, de *Guía de los Perplejos* de Maimónides, editada en 1856, 1861 y 1866, debía, naturalmente, influir en las investigaciones de la genealogía del espinocismo. Así fué realmente. La edición en francés del *Guía* gravitó, entre otros, en el juicio de Cousin sobre el origen de la filosofía de Spinoza. Cousin, que había afirmado que Spinoza fué discípulo de Descartes, cambió de opinión después de aparecida la versión francesa de dicha obra. Descartes, en la tesis de Cousin, fué reemplazado por Maimónides. También se fué indicando en la obra de nuestro filósofo la influencia de otros pensadores judíos ajenos a la corriente neoplatónica.

El historiador Graetz llamó la atención sobre la relación de Spinoza con Gersónides [1]), filósofo hebreo posterior a Mai-

1) Graetz indicó también la relación de Spinoza con la mística judía. En la página 181 del tomo X de la edición alemana de su *Historia del pueblo judío*, trae esta frase respecto de Spinoza: "Conoció y utilizó ciertamente una fuente cabalística, la *Porta Coeli* de ABRAHAM

mónides. Se señaló a otro autor judío como inspirador de Spinoza. Nos referimos a Hasdai Crescas. Spinoza lo menciona en una carta y coincide con él en más de un punto. De él se ocupaba un trabajo que apareció en 1866 y marcó una época en el estudio de los antecedentes del espinocismo. En ese año publicó M. Joel un pequeño volumen sobre el filósofo judeo-español y su influencia histórica [1]), en el que investiga la formación del espinocismo. Para Joel, nada hay de la Cábala en Spinoza, el cual sería, con su sistema, "un producto del semitismo y del indogermanismo", fórmula que recuerda algo a la de Leibnitz, según la cual la filosofía de Spinoza sería "una combinación de Cábala y cartesianismo" y a la de Hegel, que atenúa su afirmación de que la filosofía de Spinoza es la culminación de la de Descartes. Joel trae abundantes argumentos en favor de la idea de que Spinoza se inspiró para más de una tesis en la *Luz de Dios*, obra de Hasdai Crescas, quien, según algunos autores, también influyó en Giordano Bruno [2]). Ciertamente, de todos los trabajos en que se atribuía una ascendencia judía al pensamiento de Spinoza, era el de Joel el más rico en argumentación sólida. Su estudio sobre la influencia histórica de Hasdai Crescas era de una calidad que no podía ser menospreciada por los historiadores de Spinoza. Los que pensaban que la filosofía de Spinoza

---

HERRERA, que apareció en Amsterdam en 1656 en lengua hebrea. De los primeros capítulos de esta obra cabalista y casi filosófica se encuentran varias reminiscencias en las proposiciones del primer libro de la *Ética* de Spinoza!". Graetz cita, como ejemplos, la proposición quinta, según la cual no puede haber más que una sustancia, y la séptima, que afirma: "Pertenece a la naturaleza de la sustancia la existencia".

1) DR. M. JOEL, *Chasdai Cheskas' religions-philosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse*, Breslau, ed. Schlettersche Buchhandlung, 1866.

2) Las semejanzas señaladas entre Spinoza y Bruno se deben probablemente a que ambos conocieron a Crescas. Esta coincidencia explicaría que se haya afirmado, erróneamente, la influencia de Giordano Bruno en Spinoza. Entre los autores que sostienen tal influencia cabe mencionar a Sigwart, Avenarius y Schaarschmidt.

era una continuación, por así decirlo, de la de Descartes, debieron traer nuevos alegatos en favor de su tesis, seriamente debilitada por las comprobaciones de Joel.

* * *

Cada vez que aparecía un trabajo señalando que Spinoza era discípulo de tal o cual autor, se lo refutaba, sosteniendo un punto de vista radicalmente opuesto. Tal ocurrió, por ejemplo, con la apreciación de Foucher de Careil, amparada en la autoridad de Leibnitz. Su punto de vista fué reprobado por Salomón Rubin en 1868 [1]). Rubin no sólo niega que haya existido la menor influencia de Maimónides en Spinoza, sino que sostiene que los separa una antítesis psicológica.

Mientras Salomón Rubin negaba validez a los argumentos de Foucher de Careil sobre la influencia de Maimónides en Spinoza, presentaba Ricardo Avenarius la doctrina del filósofo como pasando, primero, por una etapa inspirada en Giordano Bruno; luego, por otra, derivada del pensamiento cartesiano. La tercera etapa, definitiva, síntesis de las dos anteriores, sería su sistema propio. En el *Breve tratado* pretendía Avenarius hallar argumentos en favor de su interpretación.

Desde entonces comienza a adquirir mayor amplitud la discusión acerca de los elementos de la filosofía de Spinoza y se reconoce la variedad de sus orígenes. Mas a pesar de ello, algunos autores continúan sosteniendo puntos de vista excluyentes. Kuno Fischer hace derivar de Descartes el panteísmo espinociano; su argumentación es la más deleznable entre cuantas pretenden llegar a la conclusión de que Spinoza fué discípulo de Descartes. Varios años después, León Brunschwieg afirma con su indiscutible autoridad que el concepto espinocista de la sustancia procede de una reflexión sobre el cartesianismo, pero lo subordina al cartesianismo en grado mucho menor que Fischer. El inglés Lewes, en su historia de la filosofía [2]), sostie-

1) Salomón Rubin, *Spinoza und Maimonides*, ed. Herzfeld. E. Bauer, Viena, 1868.

2) G. H. Lewes, *A biographical history of philosophy*, pág. 420.

ne sin vacilar que Spinoza fué discípulo de Descartes. He aquí sus palabras: "El sistema de Spinoza, que ha despertado tanto odio, es sólo el desarrollo lógico del sistema de Descartes, que ha despertado tanta admiración. ¡Cosa curiosa! La demostración de la existencia de Dios fué uno de los más gloriosos laureles de Descartes; la demostración de la existencia de Dios y de que no es posible ninguna otra existencia, fuera de la de Dios, fué el título que valió a Spinoza una execración casi universal". Lewes censura vigorosamente a quienes niegan el origen cartesiano de las ideas de Spinoza. He aquí como juzga a uno de ellos: "Dugald Stewart, generalmente uno de los hombres más cándidos, compartía evidentemente el prejuicio común respecto de Spinoza. Por eso se niega a admitir que Spinoza, al cual no tiene simpatía, haya sostenido opiniones similares a las de Descartes, al cual admira. *En poco más,* dice, *que en sus principios físicos, concordaba con Descartes; pues nunca dos filósofos han diferido más ampliamente en sus principios metafísicos y teológicos. Fontenelle caracteriza su sistema como un cartesianismo llevado a la extravagancia.* Esto dista de ser correcto. Spinoza difería de Descartes en pocos puntos y coincidía con él en los más; las diferencias sólo eran las de un desarrollo lógico más riguroso de los principios que ambos sostenían". Dugald Stewart y G. H. Lewes disentían radicalmente en la apreciación sobre la procedencia del espinocismo. Distinto de los puntos de vista de uno y otro es el del ilustre estudioso, inglés como ellos, Sir Frederick Pollock. En su obra sobre Spinoza, una de las más valiosas que se han publicado en el siglo XIX sobre el filósofo, declara: "Sin los doctores judíos o sin Descartes, no habría sido lo que fué, pero su filosofía no es cartesiana ni judía" [1]).

León Roth, en su libro sobre Spinoza, afirma que las tesis iniciales del filósofo no son un desarrollo del cartesianismo y tampoco surgen como oposición a él. Agrega que, por el contrario, "es a la luz de ellas como Spinoza ha podido elegir en

1) Sir Frederick Pollock, *Spinoza. His life and philosophy,* 2ª ed. Duckworth, Londres, 1899, pág. 85.

la doctrina de Descartes y aceptar o rechazar tal o cual de sus tendencias; son su contribución y no le fueron suministradas por el estudio de la filosofía de su antecesor". En otra obra [1]) subraya la importancia de la influencia de Maimónides en nuestro filósofo. Sus conclusiones han merecido serias objeciones por juzgárselas exageradas.

En todos los países se multiplican las controversias sobre los orígenes de la filosofía de Spinoza. En la polémica va perdiendo terreno la tesis de que Spinoza fué discípulo de Descartes. Víctor Brochard termina su estudio *El Dios de Spinoza* con estas palabras sobre el filósofo: "Su genio es de aquellos que nadie podría desconocer, y piénsese lo que se quiera sobre los orígenes de su filosofía, no podría negarse la potencia y el vigor de su pensamiento, la audacia de sus deducciones y la originalidad de su punto de vista. Los elementos de su sistema existían esparcidos y diseminados antes de él: fué menester el genio de Spinoza para hacer de ellos el espinocismo".

Brochard continúa: "Además, no se habrán enumerado todas las influencias de las que surgió su sistema si, por encima de la educación que su autor recibió, y aun por encima de su propio genio, no se tiene en cuenta una influencia todavía más profunda y más íntima: la de la raza a que perteneció. No hay que olvidar que la concepción alejandrina de la divinidad, trasmitida a Spinoza por sus maestros judíos y árabes, está ligada por sus orígenes al judaísmo. Al comienzo de nuestra era el pensamiento judío se comunicó al mundo occidental por intermedio de Filón. Una especie de afinidad natural debía, pues, llevar a Spinoza a las concepciones de ese orden. Al descubrir en los sucesores de Plotino esa manera de concebir a Dios, retomaba en cierto modo su propio bien donde lo encontraba y quedaba fiel al espíritu de su raza. Sin duda, porque era moderno, le ha agregado mucho y lo ha transformado mucho; pero, a pesar de todas las transformaciones y de

---

1) Leon Roth, *Spinoza, Descartes and Maimonides*, Oxford, 1924.

todas las adiciones, el alma de su sistema es un pensamiento judío: El Dios de Spinoza es un Jehová muy mejorado"[1]).

En Francia es ya frecuente la opinión de que Spinoza no pertenece a la escuela cartesiana, en contraste con la concepción de Émile Saisset, para el cual "Spinoza es un hijo de Descartes, aunque hijo rebelde al que su padre no habría reconocido"[2]). Para Víctor Delbos, "Spinoza sólo leyó a Descartes en una época en que ya había adquirido conciencia de sus disposiciones personales". Y agrega Delbos: "El panteísmo espontáneo fué en Spinoza un estado profundo, anterior a todo sistema, un estado de alma y de inteligencia que el pensamiento cartesiano no ha creado, sino que ha venido a juntarse a él y a fortificarlo". "...Las inspiraciones primitivas y esenciales de que el espinocismo ha procedido, hayan venido de donde vinieran al espíritu de Spinoza, tenían una potencia interna específica...". Delbos juzga que esta potencia era capaz de subordinar al cartesianismo en vez de someterse a él.

En Alemania se va abriendo camino una visión similar. Kuno Fischer había dedicado a Spinoza casi todo un volumen de su *Historia de la filosofía,* con el título de *La escuela cartesiana.* Muy poco afín a su tesis sobre los orígenes del espinocismo es la de Dunin Borkowsky: "Spinoza poseía intuiciones y convicciones para las cuales encontró en el cartesianismo simplemente la forma".

* * *

Fácil nos habría sido extender el relato de las diversas fuentes que los comentaristas han atribuído a la filosofía de Spinoza. Schopenhauer reprobaba unas veces a Spinoza porque era *un optimista pensador judío* y otras lo consideraba discípulo de Malebranche. Ya en nuestros días, Carl Gebhardt ha señalado en Spinoza influencias varias. En trabajos sucesivos

---

1) V. Brochard, *Le Dieu de Spinoza,* trabajo de 1908 incluído en los *Études* de Brochard, editados en 1926.

2) E. Saisset, *Œuvres de Spinoza,* ed. Charpentier, París, 1861, t. I, pág. 221.

ha presentado al filósofo unas veces como creador absolutamente original, y otras lo ha interpretado a la luz de concepciones divergentes. Sería superfluo ampliar las referencias. Señalemos que la diversidad de los orígenes atribuídos a la filosofía de Spinoza ha determinado una diversidad aún mayor en las interpretaciones de ella. Un investigador paciente asegura que su número llega a cincuenta.

En unos casos se ha asignado a la filosofía de Spinoza una filiación determinada con exclusión de toda otra. Casos hubo en que su doctrina, a pesar de reconocérsele coherencia, fué juzgada como derivación de escuelas distintas y aun antagónicas. También se le han indicado incongruencias, a causa, precisamente, de la variedad de los factores que la integran. Spinoza, para tales intérpretes, aparece como un esforzado sistematizador de pensamientos inconciliables. Otros, en cambio, celebran su poder de sistematización. Ello plantea de nuevo el problema a que nos hemos referido al comentar las opiniones de Bergson y de Harry Austryn Wolfson acerca de la obra de nuestro filósofo, problema que podría plantearse a propósito de cualquiera de los grandes creadores en la historia del pensamiento. Adoptando el punto de vista ecléctico a que ya nos hemos referido en la Introducción, emprenderemos el estudio de los factores ideológicos que influyeron en la filosofía de Spinoza. En primer término, nos ocuparemos del examen de los elementos de la filosofía judía en la formación intelectual y en la doctrina del filósofo. Con ello seguimos en cierto modo un camino impuesto por el desarrollo de la vida misma de Spinoza. Nuestro filósofo fué un hebreo del siglo XVII. En su doctrina, tan distinta de las otras de su tiempo como de las más salientes de la tradición judía, palpitan ideas de esta tradición y de ese siglo. Ellas no constituyen *toda* la filosofía de Spinoza, pero la inspiraron en más de uno de sus aspectos fundamentales.

II

SPINOZA
Y EL PENSAMIENTO JUDIO

CAPITULO III

SPINOZA Y LAS DOCTRINAS NEOPLATONICAS

La religiosidad de Spinoza. Sus fuentes judías. — La filosofía neoplatónica. Sus orígenes. — La escuela de Alejandría. — La filosofía hebrea medieval. — Los neoplatónicos. — Ibn Gabirol. — Ibn Ezra. Su panteísmo. Su influencia en Spinoza. — Spinoza y Platón.

Cuando Spinoza vivía, y también después de su muerte, se le acusó frecuentemente de "ateo". Verdad es que el filósofo, que dejó de practicar el culto hebreo y nunca adoptó el cristianismo, no pertenecía desde su juventud a confesión alguna. Excomulgado de la Sinagoga, sus elogios a Jesús y a los Apóstoles jamás se tradujeron en adhesión a una fórmula cristiana. Sin embargo, sus comentaristas suelen hablar de "la religión de Spinoza", unas veces; otras, de la "religiosidad de Spinoza". Freudenthal cree que Spinoza era hostil al judaísmo y que los dogmas cristianos le eran inconcebibles, pero agrega que tuvo una religión: *la religión del conocimiento.* En ella el hombre logra liberarse de las pasiones egoístas, y con la suprema virtud del amor intelectual a Dios conquista la única dicha verdadera. A Dios lo conducirían, no los milagros, ni la revelación, ni la fe, sino el conocimiento claro y profundo. De ahí que para Spinoza el camino del pensamiento recto fuese también el de la beatitud. Carl Gebhardt, por su parte, habla de la doctrina de Spinoza como de una "religión metafísica",

y, para determinar el significado de esta expresión, opone a las religiones mitológicas, como el cristianismo y el mahometismo, por ejemplo, las religiones filosóficas, entre las que incluye las doctrinas de Buda, de Plotino, de Lao Tse. Max Scheler y el sacerdote jesuíta Paul Siwek, a su vez, hablan de "Spinoza y su panteísmo religioso".

Spinoza mismo rechazaba airado la inculpación de ateísmo. No admitía que se lo juzgase sostenedor de una tesis en la que fuese negada la existencia de un ser infinito y perfecto, del cual depende el hombre y al cual ha de procurar acercarse. La antes señalada coincidencia de apreciaciones aparece aún más significativa si al propio tiempo se piensa en la obra de Descartes. A primera vista, la doctrina del filósofo francés es "religiosa"; la de Spinoza, "atea". Sin embargo, la religiosidad cartesiana ha sido más de una vez considerada como sospechosa y hasta se la ha juzgado ficticia; en cambio, al ateísmo de Spinoza, o, más rigurosamente dicho, a su panteísmo, se asocia frecuentemente una calificación de orden religioso. Es que hay en la obra toda de nuestro filósofo una permanente y peculiar atmósfera que se diría que la satura, atmósfera de religiosidad tanto como de tensión moral. No cabría negar que en la obra de Descartes abundan, en favor de las religiones positivas, argumentos que faltan o que son tácita o explícitamente contradichos en la doctrina de Spinoza, y a eso se debe que se hable del teísmo cartesiano y del ateísmo de Spinoza. Pero, si esto es verdad, no lo es menos que entre la obra de uno y otro hay una diferencia igualmente notoria y de significado opuesto: Descartes razona y funda la afirmación de la existencia de Dios en una inferencia que parte de una premisa por lo menos discutible; el Dios de Spinoza, aparentemente una pura idea, una definición conceptual, totalmente extraño a la concepción cristiana y no poco distante de la judía, fué, sin embargo, para él mismo un Dios vivido.

Para Spinoza, su Dios no es conclusión de un razonamiento, sino punto de partida de todos los razonamientos. Más aún, hasta se ha indicado que en el *Breve tratado* la doctrina de Spinoza es mística, a pesar de su forma rígida. Esta doc-

trina sería la tesis de lo divino que se da a la conciencia en manera inmediata, directa. Si se admite semejante apreciación, se llega a la conclusión de que mientras el Dios cartesiano es un concepto fundado en conceptos, el de Spinoza, a su vez, sería un Dios intuído como la unidad de la cual procede y en que reside la multiplicidad de las cosas y de los hechos, inclusive el hombre. La conciencia de esta unidad es base de la religiosidad de Spinoza, para quien la virtud suprema es la unión con Dios. La religiosidad de Spinoza, traducida en términos filosóficos, liga estrechamente su doctrina a la tradición neoplatónica.

* * *

Esta religiosidad del filósofo, conciencia de que el hombre depende de la divinidad y debe amarla, se explica, al menos en parte, por la historia de su vida, por el ambiente en que creció, por las ideas de los primeros libros que fecundaron su espíritu. Spinoza estudió los autores de la teología hebrea en su juventud; los había conocido en su infancia y los tuvo en la mente en su madurez. El filósofo nunca dejó de contar con el pensamiento judío, con las obras judías que el adolescente había examinado con tanta dedicación como entusiasmo. ¿Influyó este pensamiento en su doctrina?

Al preguntarnos si hay influencias judías en la obra de Spinoza como expositor sistemático de ideas sobre Dios, el mundo y el hombre, sobre la virtud y la dicha, no podemos dejar de plantearnos este interrogante: ¿Ha producido el judaísmo una filosofía, o es únicamente una concepción religiosa? A esta pregunta se han dado respuestas discordantes. Negativa es la de Renán en el prólogo a su *Historia del pueblo de Israel,* donde, al enunciar el aporte de Grecia, de Israel y de Roma a la civilización, reconoce al pueblo griego la paternidad exclusiva de la filosofía. Renán, admirador de las concepciones religiosas del judaísmo, repite este juicio en su libro sobre Averroes; en él refleja su menosprecio por las creaciones filosóficas de la Edad Media, época en que precisamente se desarrolló la filosofía judía. La opinión de Renán de que la

visión judaica del mundo es religiosa y no filosófica, es compartida por algunos historiadores recientes del pensamiento judío; otros la contradicen. Henry Malter, un erudito investigador e historiador, afirma, en un libro muy meritorio por muchas razones, que el judaísmo es una "teología moral" [1]).

Por otra parte, David Neumark, uno de los más sabios estudiosos de la filosofía medieval y de sus antecedentes, sostiene, y de hecho demuestra, la tesis contraria. En numerosos trabajos, particularmente en su *Historia de la filosofía judía de la Edad Media* [2]), alienta la convicción de que existe una filosofía judía y que ella procede de fuentes diversas, una de las cuales es el pensamiento bíblico. Para Neumark, la Biblia contiene ideas filosóficas, y hasta señala en ella caracteres intelectuales similares a los de los filósofos griegos: "Ciertamente hay diferencias de método y de finalidad entre los pensadores bíblicos y los griegos, pero, en lo *esencial,* los argumentos de Jeremías, de Isaías y del autor del libro de Job son de la misma especie y *están basados en el mismo pensamiento* que los silogismos de Platón y de Aristóteles: el *orden en los movimientos de los cuerpos celestes* es la prueba para la *existencia* de Dios, como creador a partir de una materia primaria, primer motor y provisor, según Platón; exclusivamente como primer motor, según Aristóteles. Los postulados de la existencia, de la providencia y de la justicia incorruptible se desarrollan y definen, especialmente en *Job,* por el mismo método que en el décimo libro de las *Leyes.* Sólo que la prueba cosmológica en *Job* exterioriza claramente la idea del amor de Dios a sus criaturas, idea que apenas asoma en las *Leyes* y, en general, en la filosofía de Platón" [3]). Según Neumark, siglos de discurrir dialéctico prepararon la mente israelita para la especulación filosófica. Y si en la Biblia el método de razona-

---

1) HENRY MALTER, *Saadia Gaon, his life and works,* Filadelfia, 1921.

2) DAVID NEUMARK, *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters,* ed. Georg. Reimer, Berlín, 1907.

3) DAVID NEUMARK, *Essays in Jewish philosophy,* Viena, 1929, pág. 155.

miento es afín al de Platón, la modalidad intelectual desarrollada en un milenio de disquisiciones sobre las reglas legales se asemeja a la aristotélica. Con esa filosofía tendría relación la de Spinoza.

En abril de 1663, en una carta dirigida a su amigo Ludwig-Meyer, Spinoza decía: "Quisiera, sin embargo, señalar todavía que los peripatéticos modernos han comprendido mal, así lo creo, una demostración dada por los peripatéticos antiguos para tratar de establecer la existencia de Dios. En efecto, he aquí como se la enuncia, tal como la encuentro en cierto autor judío llamado Rab Chasdai. Si existe un progreso al infinito de las causas en la Naturaleza, todo lo que existe será el efecto de una causa...". Spinoza tenía entonces treinta y un años y escribía sobre Descartes. Siete años después de esta carta publicó su *Tratado Teológico-Político,* en el que, junto al conocimiento de las Escrituras, muestra su versación en la obra de comentaristas judíos de la Biblia. A tal punto llega el influjo de autores hebreos en el *Tratado Teológico-Político* de Spinoza, que, según Dunin Borkowski, no hay en él "una sola observación de crítica bíblica que no le hubiera sido sugerida por los talmudistas o los comentaristas" [1]). A unos y otros conoció desde edad temprana. Cuando niño, estudió la Biblia; adulto ya, tradujo el Pentateuco al holandés. De memoria lo citaba, como se comprueba por el hecho de que en algunas de sus citas aparezcan errores, en que no habría incurrido si las hubiera anotado con los textos bíblicos a la vista. En su adolescencia conoció las leyendas talmúdicas a la vez que la dialéctica del Talmud. De autores judíos nombra los siguientes: Filón, Maimónides, Crescas, Ibn Ezra, Gersónides, David Kimhi, Rabi Yehuda Alfakar y Rabi José Ben Schem Tov. Reproduce expresiones de unos, censura a otros, elogia algunos. Conocía la literatura cabalística en auge en Amsterdam.

Antes aún de la época en que escribió la carta en que men-

1) Stanislaus von Dunin Borkowski, *Der Junge Despinoza,* pág. 123.

ciona al pensador hebreo Hasdai Crescas, había comenzado a elaborar su propia filosofía, a la que en 1675 había de dar configuración definitiva en el texto perfeccionado de la *Ética.* En ella Spinoza se refiere a un antecedente judío de su propia doctrina. En el escolio de la proposición 7 de la segunda parte de la *Ética,* al desarrollar la idea de la identidad en Dios del sujeto que entiende, el intelecto y lo entendido, habla de autores hebreos que han visto como entre nubes lo que él por su parte sostiene con claridad. Cuando la *Ética* ya estaba concluída, el filósofo decía a Henry Oldenburg en una carta de noviembre de 1675: "Creo que Dios es, como se dice, causa inmanente de todas las cosas y no causa transitiva. Afirmo, digo, con Pablo y quizás con todos los filósofos antiguos, aunque de otra manera, que todas las cosas son y se mueven en Dios; hasta me atrevo a agregar que tal fué el pensamiento de todos los hebreos antiguos en cuanto es permitido conjeturarlo según algunas tradiciones, a pesar de las alteraciones que ellas han sufrido". Si la crítica de Spinoza a Maimónides, si su cita de Crescas y los elogios a Ibn Ezra (véase el capítulo II) le vincularían con el pensamiento que llamaríamos discursivo de los israelitas, la referencia a "algunas tradiciones" de "todos los hebreos antiguos", podría considerarse como indicio de su relación con la mística judía.

* * *

Dos siglos antes de Jesucristo se inició el contacto entre el espíritu judío y el griego, contacto que por centurias se prolongó, en forma directa o mediata. En Filón de Alejandría y en el Talmud se descubren expresiones intelectuales que en grado diverso y con diversas modalidades muestran esta vinculación: "En la literatura talmúdica encontramos al Filón palestinense, y en los escritos de Filón tenemos un Talmud alejandrino". Ha habido una filosofía judía; se desenvolvió por obra de distintos factores y en ambientes distintos, pero siempre guardó rasgos peculiares, derivados de su fuente

bíblica. Nuestro filósofo conocía ciertamente la obra de algunos de sus más ilustres representantes. Veamos ahora en qué consistían sus doctrinas.

Hemos nombrado a Filón de Alejandría. Recuerdo oportuno para iniciar el estudio de los antecedentes del pensamiento de Spinoza. De Filón de Alejandría arranca una corriente espiritual que, unas veces visiblemente y otras de manera invisible, ha fecundado a la filosofía occidental con ideas de origen israelita. Filón vivió desde el año 40 antes de J. C. hasta el año 40 de la era cristiana. La atmósfera en que pasó sus días era a la vez griega y hebrea. En el ambiente israelita de Alejandría era el griego la lengua dominante. En griego leían la Biblia los hebreos alejandrinos y también la interpretaban y explicaban "como los griegos explicaban desde hacía largo tiempo a Homero, por el método alegórico". Filón fué el gran maestro en ese ambiente, en el que el conocimiento de la ciencia y la filosofía griegas marchaba de la mano con el conocimiento del texto de las Escrituras. En la Biblia veía, entre otras cosas, la descripción de un espíritu que se debate con las inclinaciones y los deseos corporales y que logra acercarse a Dios en la misma medida en que logra vencer los reclamos del cuerpo. Lo que no descubría en ella lo ponía de su parte. En sus glosarios, Filón se inspira en concepciones filosóficas de procedencia griega. He aquí un ejemplo de su método. Al comentar el versículo bíblico "Y fueron terminados cielo y tierra con todo su ejército", dice: "Moisés llama simbólicamente a la razón cielo, porque en él sólo habitan seres racionales, y al sentimiento llama tierra, porque el sentimiento está unido a la materia terrestre. El mundo racional consiste de todo aquello que es incorpóreo y abstracto; el mundo del sentimiento, de todo lo que es corpóreo y es abarcado por los sentidos". En la obra del pensador hebreo de Alejandría aparecen la religión y la filosofía fusionadas a tal punto que constituyen una unidad.

Filón reconoce un dualismo de Dios y mundo, pero afirma entre ellos una relación tal que podía servir de punto de partida para su ulterior identificación. En su doctrina, Dios

es trascendente y está en relación mediata con el mundo; es razón de ser de todo cuanto hay. La materia, sin cualidades y pasiva, está sujeta a la acción del espíritu o forma. Aunque no lo dijese expresamente, Filón parecía creer que la materia es eterna. En todo caso, ella es causa de imperfección. Dios es espíritu. Ignoramos su esencia, uno de cuyos atributos principales es la actividad. Sabemos que Dios es, pero ignoramos qué cosa sea. Según Filón, el mundo está gobernado por un alma universal, y del mismo modo debe el alma del hombre gobernar su cuerpo. En el pensamiento de Filón es idea central la afirmación de la existencia de un Dios que sólo toca al mundo por *intermediarios*.

El pensamiento de la divinidad es el Logos o Verbo, hijo de Dios, la potencia creadora, justicia que otorga recompensas e impone castigos. Este Logos o Verbo tiene dos aspectos: por una parte es pensamiento que comprende todas las Ideas en el sentido platónico; por otra, es pensamiento realizado, pensamiento hecho mundo.

Hay en la concepción de Filón ideas nacidas del estoicismo y del platonismo, y asociación de unas y otras con la cosmogonía bíblica. Pero su concepción no fué mero agregado de pensamientos platónicos, estoicos y bíblicos. En oposición a los estoicos, que afirmaban una razón universal identificada con Dios e inmanente al mundo, creía Filón en la trascendencia de la divinidad. Asimilando el relato bíblico de la creación al pensamiento platónico, sostenía que Dios, en el primer día de la creación, hizo las *Ideas*, arquetipos, y luego produjo el mundo de las cosas, su reflejo; las cosas tienen en el pensamiento creador de Dios su imagen previa, y porque es así tiene sentido decir que Dios creó al hombre a su imagen. En el *Logos* de Filón culmina su teoría de la *emanación*. El *Logos*, la palabra de Dios, aparece por momentos como el intelecto del universo; en otros, se diría ley moral del universo. El *Logos* es entendimiento similar a Dios, unas veces; otras, es el Verbo, reflejo inmediato de la divinidad. En todo caso, la noción del *Logos* es, para el filósofo alejandrino, punto de coincidencia entre Platón y la Biblia. En la concepción del griego, el *Logos* es

el conjunto de las fuerzas creadoras ("la Idea de las Ideas"); según la expresión bíblica, es la palabra creadora de Dios ("y Dios dijo: ¡Que la luz sea!"). Precisamente por creer Filón que esa noción era base de conciliación entre Platón y la Biblia, juzgaba al *Logos,* por momentos, como el instrumento con que Dios creó el mundo y con el que lo rige: como el demiurgo de Platón. Igualmente, veía en el *Logos* el mediador entre Dios y el hombre. Sus ideas, aunque harto contradictorias, fueron fecundas. Algunos Padres de la Iglesia las emplearon para la doctrina del "hijo de Dios"; cabalistas judíos de la Edad Media las utilizaron para la doctrina de la *emanación.*

De esta metafísica extraía Filón conclusiones religiosas y morales: "Quien tiene profundamente grabado en su alma que Dios existe y rige, que él verdaderamente es el único que existe, que ha creado el mundo y se preocupa siempre de su Creación, es verdaderamente piadoso"; llegar a la realidad inteligible debe ser magna ambición del hombre, enseñanza que será tema dominante en la filosofía neoplatónica. Esta filosofía actuará en autores árabes de la Edad Media y en judíos que acogerán en sus libros pensamientos que luego aprovechará Spinoza. En su desarrollo histórico ocupa el primer puesto un hombre nacido en la misma ciudad que Filón, unos doscientos cincuenta años después de él: Plotino.

* * *

El nombre de Plotino está asociado más que ninguno al neoplatonismo, del cual Bréhier, en su *Historia de la Filosofía,* da esta definición: "El neoplatonismo es esencialmente un método para llegar a una realidad inteligible y una construcción o descripción de esta realidad". Esta definición es útil, sin duda, mas para subrayar el sentido del "neoplatonismo" se hace necesario relacionarlo con el platonismo. El mismo Bréhier, en un artículo publicado en 1923 en la *Revue de Métaphysique et de Morale,* señala que a partir del primer siglo de la era cristiana se ha presentado a Platón desvinculado

en cierto modo de su pensamiento originario. Se ha visto en él a un sistematizador del conocimiento del mundo inteligible, del mismo modo que en Aristóteles se veía a un sistematizador del conocimiento del mundo sensible. Para el neoplatonismo, alcanzar la realidad inteligible importaba pasar a una región donde son posibles el saber pleno y la felicidad. La filosofía de los siglos III, IV y V contiene esfuerzos para describir las regiones metafísicas a donde el alma asciende por obra de una suerte de ejercicio espiritual. En Plotino está contenida esta enseñanza, tanto religiosa como filosófica, enseñanza monoteísta, o más aún monista, que él creía susceptible de convivir con los cultos del politeísmo helénico. La visión expuesta por Plotino en las seis *Enneadas*, cuya edición fué hecha por Porfirio, tiene antecedentes diversos, y lo que en ella no es propiamente de Plotino es de Platón, Filón y los estoicos. Con estos últimos, pensaba que el grado de realidad de un ser dependía del grado de cohesión y unión entre sus partes.

Pensaba también que el grado de unidad de las partes en un todo crecía a medida que se pasaba de lo corporal a lo espiritual. Por encima de toda realidad cuyas partes no están perfectamente unidas, hay una unidad más acabada. Por encima de las partes de un cuerpo viviente o de las partes del mundo, está el alma, unidad más perfecta, del mismo modo que la cohesión de los teoremas de una ciencia supone *una* inteligencia que los capta. Sin esta unidad todo se desmenuza, se pierde.

Como el judío Filón, Plotino lleva la dialéctica platónica por un camino que conduce al panteísmo y al misticismo. Estas son sus palabras: "Si el conocimiento es lo mismo que el objeto conocido, lo finito, como finito, nunca puede conocer lo infinito porque no puede ser lo infinito. Por eso, es fútil intentar conocer lo Infinito mediante la Razón; sólo puede ser conocido en presencia inmediata, παρουσια. La facultad por la que el espíritu se despoja de su personalidad es *éxtasis*. En este éxtasis el alma se libera de su prisión material, se separa de su conciencia individual y se absorbe en la Inte-

ligencia Infinita de la que emana. En el éxtasis contempla la existencia real: se identifica con aquello que contempla".

Pero el éxtasis es estado efímero. Irrupción transitoria de una visión de lo absoluto, de una intuición mística, ha de acompañarse de la meditación para que se logre una imagen de la realidad. Plotino creó la suya. En ella, señala ingeniosamente un autor, Dios no es el mundo pero el mundo es Dios. Plotino describe toda una jerarquía de seres, de principios. Del principio superior, perfecto e inmóvil, nada pasa a la realidad inferior, pues ese principio sólo actúa como las cosas bellas, irradiando su luz y su reflejo sobre los objetos que son capaces de recibirla. Para comprender la teoría de Plotino, se ha de partir del pensamiento de un cosmos único, finito y eterno, con un orden idéntico a sí mismo. Lo que se nos da es la unidad del mundo sensible; todas las realidades inteligibles de que este mundo depende son él mismo más contraído y en cierto modo desmaterializado. Son así inherentes a la tesis de Plotino de la unicidad del mundo, su unidad, la simpatía de sus partes, su eternidad y el geocentrismo.

Plotino, en su doctrina metafísica, afirma la existencia de los principios siguientes: el primer principio es el *Uno* o *Primero,* indiviso, el que es nada porque todavía no hay en él nada distinto, y también es todo porque es potencia de todas las cosas. Cabría decir que el *Uno* es como una nada supraesencial que, por su misma perfección, produce su semejante mediante una suerte de superabundancia, como una luz que se difunde, como un ser vivo que produce a otro, sin que nada se pierda del ser vivo, ni de la luz. Ésta es la doctrina de la emanación. Plotino llama *progresión* a la producción o marcha adelante de aquello que procede del principio. Mas lo producido quiere permanecer cerca de su productor, del cual recibe su realidad. Retorna para contemplarlo. Es la *conversión,* de la que nace la *segunda hipóstasis,* que es a la vez inteligencia y mundo inteligible. Esta segunda hipóstasis ofrece diversos aspectos: mundo inteligible, Uno multiplicado, que se expande en una pluralidad jerarquizada de géneros y de

especies que, a partir de los géneros supremos, se forman por una suerte de dialéctica y de movimiento espiritual. Trátase de un movimiento eternamente acabado, de jerarquías fijas, inmóviles. Dentro de esta multiplicidad hay una unidad sistemática, en la que cada ser contiene a todos los otros, todo está en todo. Mundo en el cual el progreso del género a las especies es un tránsito del todo a las partes, donde las partes conservan aún la riqueza del todo. El individuo existe en el mundo inteligible; hay *ideas* de los individuos.

La segunda hipóstasis es un mundo verdadero, perfecto, y no un simple esquema abstracto del mundo sensible. Es también ser o esencia, el contenido concreto o positivo de una cosa que hace de ella un objeto de conocimiento. La primera hipóstasis estaba por encima del ser, y había que negarle todo carácter positivo; la segunda es el ser mismo, todo lo que hace que la realidad tenga una forma que la torna cognoscible. La segunda hipóstasis es la Inteligencia. Plotino —dice Bréhier— a la inversa de Platón, que describe la inteligencia del demiurgo contemplando fuera de sí mismo los modelos ideales de los que las cosas son imitación, toma en cuenta la fecunda fórmula de Aristóteles según la cual en la ciencia el objeto conocido es idéntico al sujeto que conoce. Se rehusa a aceptar que los inteligibles estén fuera de la inteligencia. Plotino considera que la inteligencia es visión del Uno y, por eso mismo, conocimiento de sí y conocimiento del mundo inteligible.

Cabría concebir el mundo inteligible como una sociedad de inteligencias, de espíritus de los que cada uno, al pensarse, piensa todos los otros, formando todos una Inteligencia o Espíritu único. En este punto aparece la tercera hipóstasis. El Uno produce la Inteligencia. La Inteligencia produce el Alma. Aristóteles había excluído al alma de su imagen del universo; los motores de los cielos son Inteligencias; el Alma sólo aparece en los cuerpos vivientes sublunares, a título de forma del cuerpo. En cambio, en el *Fedro*, el *Timeo* y las *Leyes* de Platón, como en los estoicos, hay un alma del mundo, que rige al mundo sensible, alma con la cual son consubstanciales

las almas individuales, almas de astros y almas de hombres, fragmentos de aquella alma. Es la afirmación de la unidad substancial del cosmos y de la simpatía de sus partes. El alma es así, según este punto de vista, que es también el de Plotino, el mundo inteligible, más dividido, distendido, pero todavía sin extensión material, pues el alma tiene por propiedad estar a un tiempo e íntegramente en todas las partes del cuerpo viviente que anima. El alma es intermediario entre el mundo inteligible y el mundo sensible; toca al primero porque procede de él y retorna a él para contemplarlo eternamente; toca al segundo porque le impone orden y lo organiza. En verdad, estas dos funciones son una sola; la organizadora —señala Bréhier— es consecuencia de la contemplativa y fluye de ella al modo como las figuras de un geómetra se dibujan solas cuando él las piensa.

Fácilmente se advierten las semejanzas entre la teoría plotiniana de las hipóstasis y la teoría de Filón de los intermediarios. Mas también hay entre ellas diferencias. El intermediario filoniano, el Verbo que castiga o recompensa, tiene por función el bien de los hombres. La hipóstasis plotiniana no tiene ninguna voluntad de bien, ninguna intención de salvar a los hombres. Según Bréhier, "es la oposición mil veces encontrada entre la devoción semita y el intelectualismo helénico". Cada hipóstasis plotiniana es sólo una contracción, una unificación siempre más alta del mundo, hasta la unidad absoluta. En esa realidad inefable que es el Uno hay una infinitud y una indeterminación que hacen de ella algo distinto de la simple razón abstracta de la unidad del mundo. En uno de sus tratados señala Plotino algo así como el nacimiento en el Uno o Primero de una vida positiva, y agrega: "no es solamente la independencia que poseen el mundo inteligible o el mundo sensible, es decir, la facultad de bastarse a sí mismos sin necesidad del exterior". La independencia de lo Uno o Primero "es la absoluta libertad, el hecho de poder ser lo que quiere sin ligarse a ninguna esencia; una suerte de potencia indefinida de metamorfosis, que no se detiene en ninguna forma". Aparece aquí algo que no había en Platón.

El Uno infinito de Plotino es libertad absoluta, la realidad que es lo que es por sí, en relación a sí y para sí.

* * *

En la concepción de Plotino la educación filosófica tenía por fin adiestrar el alma en la contemplación. Elaboró una doctrina pagana, pero sus enseñanzas, ya en seguida, ya con el andar de los siglos, a través de continuadores —entre ellos, en primer término, Proclo—, hubieron de influir en el pensamiento de las religiones judía, cristiana y musulmana. Además, la filosofía neoplatónica, que descansaba en verdad sobre supuestos panteístas, o que en todo caso contenía gérmenes panteístas, absorbió ideas orientales de fuentes diversas. Ella contribuyó ciertamente a que en el judaísmo, en el cristianismo y en el islamismo se desarrollasen, en la Edad Media, pensamientos saturados de panteísmo. Diferencias no pequeñas distinguían las tres religiones, pero para las tres la Naturaleza es una creación de un Dios que persistiría aunque el mundo desapareciese, del mismo modo que existió, desde la eternidad, antes de que el mundo tuviese ser. En las tres religiones, Dios es una fuerza creadora que está más allá de la Naturaleza. Por eso mismo, cuando sus adeptos aceptaban ideas panteístas debían realizar grandes esfuerzos de ingenio a fin de encontrar la síntesis entre los credos originarios y la doctrina que afirmaba el contacto de la divinidad con el Universo, aunque este contacto no fuera inmediato.

Aristóteles no era desconocido, pero entre los árabes, que aquí nos interesan de modo particular, se le interpretaba a la luz del neoplatonismo. Por largas centurias se desarrolló una filosofía árabe emparentada con el neoplatonismo, y también con el Estagirita. Ideas de distinta procedencia, incluso de la India, actuaban en el pensamiento árabe, que influyó en el cristiano, el que a su vez influyó y fué influído por el judío. Así, las ideas de Filón vivieron en la filosofía judeo-árabe, variada, diversa, con matices múltiples. Según Carl Gebhardt, "Filón, al vincular la concepción de la divinidad del Antiguo Testa-

mento con el platonismo, abrió el camino a la religión neoplatónica". Esta religión, incorporada en cierto sentido a las tres nacidas de la Biblia, se difundía en Occidente y más aún en Oriente, con sus teorías sobre la *emanación* y sobre la mediación entre Dios y el hombre. En su desenvolvimiento, ya entrada la Edad Media, participaron pensamientos surgidos en las culturas griega, siria y persa, que eran fervorosamente difundidos por filósofos y poetas. En sus obras aparece la doctrina de la unidad de todo, la tesis de que todo cuanto hay y cuanto ocurre constituye un ser único. Esta teoría de la omniunidad de lo real estaba en el camino que conduce al panteísmo. En el mundo islámico del siglo IX, la doctrina de la unidad metafísica de la criatura en Dios y de su unión con Dios fué desarrollada por escritores árabes como el objetivo de toda ética. Entre los autores que expusieron esta teoría merece especial mención Sari As-Sakati. Predicaba la identificación del hombre con Dios y afirmaba que todo lo existente constituía una unidad en Dios, en sentido panteísta, que Dios es el fundamento de la Naturaleza. Muchas escuelas esparcieron esta enseñanza por los dominios del Islam.

La dominación árabe, que se extendía desde la India hasta España, Sicilia y las islas griegas, ejerció gran influencia en Occidente. Filósofos del Islam, como los *sufíes,* del siglo IX, desarrollaban una concepción plenamente definida por su misticismo. Ella tuvo por largo tiempo gravitación en la poesía y en la teología, a pesar de las persecuciones crueles que sus adeptos hubieron de sufrir de ortodoxos musulmanes. La doctrina de la *emanación* contó con prosélitos entre los más grandes filósofos árabes, desde Alkindi en el siglo IX hasta Alfarabi en el X y aún hasta Averroes en el XIII. Estos pensadores árabes procuraban conciliar la teoría de la *emanación* con el teísmo originario, en desmedro de la autoridad de Aristóteles. La concordancia lograda era unas veces real; otras, ficticia. Gazali, uno de los más grandes filósofos árabes, a favor de la influencia neoplatónica, predicaba en el siglo XI abiertamente contra el aristotelismo.

En el orbe cristiano Juan Scoto Erígena, en el siglo IX,

enunció una doctrina en la que están incorporadas ideas neoplatónicas, aunque su autor probablemente no conoció directamente ni a Plotino ni a Proclo. En el siglo XII revive la concepción de Juan Scoto Erígena en el panteísmo de Bernardo de Tours, que identifica a Dios con sus criaturas, y en el misticismo panteísta de Santa Hildegarda de Bingen.

Dentro del judaísmo, la teoría de la omniunidad de lo existente contaba con sólido apoyo en la idea de la unidad de la creación, consecuencia, a su vez, del monoteísmo tradicional.

* * *

Spinoza —es lo más probable— no conoció directamente la obra de Plotino ni la de Proclo. Ciertamente conocía ideas derivadas del neoplatonismo de uno y otro e ideas procedentes de Filón. Conoció la obra de Filón mismo, que comenzó a ser recordada por los judíos desde el siglo XVI. En el capítulo X del *Tratado Teológico-Político* invoca la autoridad del hebreo alejandrino en amparo de una apreciación suya sobre la composición de los Salmos. Filón fué un judío fiel que escribió bajo la doble inspiración de la Biblia y de concepciones griegas. Después de él, otros pensadores judíos, en la Edad Media, vivieron igualmente al conjuro de uno y otro espíritu. Aprendieron de representantes de las otras dos religiones en contacto con las cuales vivían, más de los musulmanes que de los cristianos, y a su vez tuvieron por discípulos a cristianos y a musulmanes. Pero siempre se trataba de una filosofía judía, de entonación particular dentro de las corrientes de los siglos en que se fué desenvolviendo, hasta Spinoza. En la Edad Media ella constituyó un esfuerzo tenaz de polémica por la fe contra teorías griegas, unas veces, y, otras, por la conciliación entre la tradición bíblica y la doctrina de los filósofos, particularmente de los neoplatónicos y de Aristóteles. Entre el libro del Sinaí y las ideas de los máximos pensadores de Grecia hay concordancias esenciales. Si así no fuera, sería inconcebible la filosofía judía medieval; sería inconcebible la cultura cristiana. Spinoza acogió en su mente el

libro del Sinaí, y no menos la producción filosófico-religiosa de los pensadores judíos de la Edad Media, que, sin dejar de prestar oído atento a las voces helénicas o a sus ecos, conservaban plenamente viva en sus espíritus la idea monoteísta sin transacción. Rica en consecuencias morales, no se exteriorizó en un sistema dogmático. Cabían junto a ella metafísicas distintas que, si bien podían diferir en puntos fundamentales, debían coincidir en la tesis del Dios único. Así fué, en efecto, pero el Dios único que en todas ellas se admitía era, en algunas, Dios trascendente; en otras, apenas se lograba disimular su inmanencia. De estas últimas aprendió Spinoza la lección neoplatónica.

* * *

El primer autor que expuso en árabe una filosofía religiosa del judaísmo fué Saadia ben Joseph o Saadia Gaon [1]). Nació en Egipto en 892, y en su larga vida realizó una obra múltiple de traductor de la Biblia, de filósofo y de polemista contra la secta hebrea de los "caraístas" o "escriturarios", aparecida en Babilonia en el siglo VIII y para la cual no había más verdad que la de las palabras de la Escritura. Las ideas de Saadia se hallan expuestas en su *Libro de las creencias y de las doctrinas* y en fragmentos de su glosario bíblico. Ventura da estas tres fuentes de la doctrina de Saadia: la Biblia y la tradición judía, la filosofía musulmana del *Kalam* y la filosofía griega. Influído, sin duda, por pensadores árabes de su tiempo, se reserva, no obstante, la independencia necesaria para encarar con criterio personal el problema de las relaciones entre la revelación y la razón, llegando a concluir que esta última es capaz de reconocer la validez de la verdad revelada. Con elementos tomados de Platón y de Aristóteles crea un sistema filosófico-religioso cuyos integrantes son la afirmación de la existencia de Dios, la del libre albedrío y la de la inmortalidad del alma individual. En su doctrina influyó

1) Sobre la filosofía de Saadia ha escrito un bien documentado volumen M. VENTURA: *La philosophie de Saadia*. Ed. Vrin, París, 1934.

la teoría de Platón de las tres facultades del alma, con sus consecuencias morales. También se han señalado semejanzas entre Saadia y San Agustín: ambos creían que se puede demostrar racionalmente la existencia de Dios. Saadia refuta la concepción islámica de la predestinación, porque ella excluye la responsabilidad del individuo por sus actos y torna en injusticia las sanciones por la buena o la mala conducta.

Para Saadia, como para Spinoza más tarde, "Dios está por encima de toda consideración de finalidad externa". Recordemos también que una de las tesis más importantes de nuestro filósofo es la de la identidad de los infinitos atributos en Dios y la perfecta unidad de Dios. Saadia sostiene igualmente que las muchas propiedades en Dios no constituyen multiplicidad. Enumera los atributos de vida, poder y saber que el hombre advierte en Dios simultáneamente, y agrega: "Pero aunque estos tres atributos se presentan a nuestro espíritu de una vez, es imposible para nuestro idioma expresarlos a un tiempo, porque en el lenguaje humano no hay una palabra única que comprenda los tres atributos, y, por lo tanto, estamos obligados a usar tres palabras". Según Wolfson [1]) la clasificación de las fuentes del conocimiento en Spinoza guarda analogía con la de Saadia. Para este último son tres: percepción de los sentidos; conocimiento de la razón, esto es, conocimientos autoevidente; conocimiento por necesidad (lógica). Les agrega, luego, una cuarta: la tradición. Spinoza hace una sola de la primera y la cuarta de Saadia.

El mismo Wolfson [2]) recuerda igualmente una similitud de expresiones entre Spinoza y Saadia. Spinoza censura a Descartes y sus discípulos porque no logran explicar cómo el espíritu mueve la materia y les reprocha que en la relación de alma y cuerpo vean un milagro. Spinoza discurre para refutar a Descartes, y al hacerlo, a fin de fundar su propia tesis en este punto, señala la comprobación común de que el espíritu influye sobre el movimiento del cuerpo y determina ciertos

1) Harry Austryn Wolfson, *op. cit.* T. II, pág. 132.
2) *Ibid.* T. II, págs. 190-91.

movimientos corporales. En el escolio a la segunda proposición de la tercera parte de la *Ética* dice textualmente: "Nuestra propia experiencia nos enseña también que gran número de acciones, como hablar y callarse, están enteramente en poder del alma, y, por consiguiente, debemos creer que dependen de su voluntad". Es aquí donde aparece la coincidencia casi verbal con Saadia, el cual alude a que "el hombre siente que puede hablar o quedar silencioso". También está en Saadia el argumento en que Spinoza habla del arte de construir, actividad con un fin, como prueba de la relación, sin milagro, entre alma y cuerpo.

Contemporáneo de Saadia fué Isaac Israeli (850-950), conocido por los cristianos con el nombre de Isaac Judaeus. Médico y autor de obras de difundida fama, escribió en árabe dos trabajos de filosofía: el *Libro de las definiciones* y el *Libro de los elementos*. El primero es una especie de diccionario de filosofía. Algunas de las explicaciones de Israeli son amplios desarrollos sobre el sentido de los conceptos filosóficos. En el *Libro de los elementos* sigue a Aristóteles unas veces y otras disiente de él. Su teoría sobre la naturaleza del alma se asemeja en mucho a la de Aristóteles, y, en cambio, son de inspiración neoplatónica su sistema teológico, su concepción de la virtud, su doctrina de la profecía y de la revelación. No siempre expone con claridad sus ideas, basadas en la convicción de que el neo-platonismo es una expresión, sólo diversa en la forma, de los pensamientos religiosos del judaísmo. El alma racional es producto de una emanación, de un *esplendor*, que procede de Dios. El sistema de Israeli, mezcla de aristotelismo y neoplatonismo, influyó en escritores cristianos y en el musulmán Avicena.

* * *

Un siglo después de Israeli apareció en España un filósofo hebreo de personalidad excepcionalmente vigorosa e iniciador de un movimiento de filosofía neoplatónica que predominó durante una centuria en el pensamiento judío. Nos referimos a Salomón Ibn Gabirol, a quien los cristianos conocían con los

nombres de Avicebrón y Avencebrol. Nació en Málaga y vivió hasta mediados del siglo XI. Su libro filosófico principal, *La fuente de la vida,* compuesto en árabe, y del que sólo se habían traducido al hebreo algunos fragmentos, era leído y discutido por los escolásticos cristianos. Avencebrol o Avicebrón fué durante mucho tiempo considerado cristiano o musulmán, hecho explicable, según algunos, porque nunca cita la Biblia. En el siglo pasado descubrió Munk los fragmentos en hebreo de su obra y dejó establecido que fueron escritos por Salomón Ibn Gabirol. Los tradujo al francés y los editó en París con un estudio sobre la filosofía de su autor.

Ya hemos dicho que Ibn Gabirol es un pensador neoplatónico. La singularidad de su metafísica reside, más que en lo nuevo de los elementos que la integran, en el ingenio de la construcción total. Emplea los conceptos aristotélicos de materia y forma, pero les da un sentido original. Materia y forma son la fuente de la vida y de toda existencia. Para su doctrina, Ibn Gabirol extrae nociones fundamentales de la tradición neoplatónica, particularmente de Plotino. A juicio de Munk, su filosofía sería idéntica a la del autor de las *Enneadas,* si por motivos religiosos no hubiera rechazado ciertos matices del pensamiento de este último. De la escuela alejandrina tomó la idea de la *emanación,* según la cual todo lo que existe procede de un primer principio, absolutamente uno y simple. Ibn Gabirol introduce la Voluntad en sustitución del Uno de Plotino y estructura un sistema que le es propio, basado en las siguientes ideas: Hay una *substancia primera,* Dios, que se distingue de lo creado. Todas las cosas creadas, a su vez, están constituídas de materia y forma, que se hallan entre sí en la relación de esencia a atributos. La *materia* no es corpórea; es espiritual. La *voluntad* es intermediaria entre la *substancia primera,* Dios, y la *materia* y la *forma.* Pero esta voluntad no es un *atributo* de Dios.

El pensamiento de Ibn Gabirol oscilaba entre la tesis bíblica de la creación *ex-nihilo* y el emanatismo de los neoplatónicos. No le era fácil conciliarlos. Por momentos expone sus ideas en lenguaje metafórico. De cuanto dice resulta que para él la

Creación es la impresión de la forma en la materia. Esta impresión emana de la Voluntad, que a veces parece desempeñar en el sistema de Ibn Gabirol un papel análogo al del *Logos* de Filón. De los textos publicados por Munk y de la interpretación que el mismo Munk da de ellos, resulta: "Lo que Ibn Gabirol llama la creación se limita a la materia universal y a la forma universal; lo que viene luego, tanto el mundo espiritual como el mundo corpóreo, procede únicamente por vía de emanación sucesiva". El mismo autor de *Fons Vitae* lo dice: "la efusión primera, que abarca todas las substancias, hace necesaria la efusión de las substancias, las unas en las otras". Fué así el de Ibn Gabirol un sistema con mucho de panteísta, sin abierta oposición a la Biblia. Ortodoxos y peripatéticos dirigieron críticas a Ibn Gabirol. Su *Fons Vitae* era conocida por Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, por el segundo con más precisión que por el primero. Santo Tomás expone y analiza sus ideas y subraya lo que en ellas hay, a su juicio, de inaceptable. Particularmente dirige su requisitoria contra la doctrina sobre la materia universal y sobre la unidad de la substancia. El panteísmo de Ibn Gabirol fué objeto de especial atención para Duns Scoto, el cual no identificaba al autor de *Fons Vitae,* ni sabía qué credo había profesado [1]).

No hay indicios de que Spinoza haya conocido directamente la obra de Ibn Gabirol. Pero ciertamente conocía a un autor que le debe mucho. Nos referimos a Ibn Ezra. Antes de ocuparnos de él dedicaremos unas líneas a otros dos filósofos judíos de la Edad Media.

Más que la metafísica del neoplatonismo, era su fervor religioso el que atraía a los pensadores judíos. Coordinaron sus ideas con algunas de las manifestaciones de la filosofía árabe de la época y al conciliarlas con el judaísmo no introdujeron innovaciones importantes. Bahya ben Joseph ibn Pakuda, a quien cabe con reservas calificar de neo-platónico, fué el conti-

1) Sobre Ibn Gabirol y la suerte de su filosofía véase S. MUNK: *Mélanges de philosophie juive et arabe,* ed. Vrin, París, 1927.

nuador inmediato de Ibn Gabirol. Preocupado de los problemas morales prácticos más que de especulaciones teóricas, no carece, sin embargo, de interés filosófico su *Libro de la doctrina de los deberes de los corazones*. Escrito en árabe, obtuvo en ese idioma y en traducción hebrea difusión muy vasta. Obra impregnada de cálida religiosidad, se reflejan en ella factores neoplatónicos e influjos de la literatura musulmana ascética. Los deberes del corazón, del creyente, forman el tema nuclear de la obra de Bahya. A su juicio, el sentimiento religioso sólo llega a debida profundidad cuando se apoya en el conocimiento de la existencia y de la unidad de Dios. En la demostración [1]) de una y otra emplea Bahya argumentos extraídos de afirmaciones del *Kalam*, filosofía musulmana ortodoxa que ocupa un lugar muy importante en el pensamiento árabe. Sus cultores, los *motekallemín*, se inspiraban en Aristóteles, pero diferían de él en más de una cuestión fundamental. Admitían, por ejemplo, la creación incesante de átomos por un Dios trascendente, del cual sería obra inmediata cuanto existe. Bahya Ibn Pakuda dedica preferente atención a la tesis de la unidad de Dios y lo que de ella dice es en parte similar a los argumentos que más tarde expondrá Spinoza sobre la unidad de la substancia.

Otra obra, *Microcosmos*, de Joseph Ibn Zadik (muerto en 1149), es también una mezcla de neoplatonismo y de ideas aristotélicas. En ella el autor expone su doctrina sobre la divinidad, su concepción sobre la Naturaleza y la vida y su moral. En muchos puntos se inspira directamente en Ibn Gabirol y en Bahya. El segundo capítulo trae esta frase: "Toda cosa entre las cosas existentes cae inevitablemente dentro de una de las cuatro clases siguientes: Existe en sí misma; existe en otra cosa; no existe ni en sí misma ni en otra cosa, o existe en sí misma y en otra cosa". Esta clasificación y otras análogas aparecen en autores judíos y árabes. También Spinoza, en su *Ética*, trae una clasificación del mismo tipo. Ibn Zadik, a semejanza

1) Ibn Pakuda funda su prueba de la existencia de Dios en tres proposiciones, como si fuesen tres axiomas que dan base a la demostración de un teorema. Forma "geométrica", por lo tanto, entre otras que antecedieron a la de la *Ética* de Spinoza.

de otros pensadores judíos, habla de la "unión con Dios" como suprema dicha del hombre.

Entre los autores judíos medievales de entonación neoplatónica, y siempre en relación con los antecedentes de la obra de Spinoza, merece especial atención Abraham Ibn Ezra. Spinoza lo cita y lo recuerda con elogio. En el capítulo VIII del *Tratado Teológico-Político* invoca la autoridad de Ibn Ezra en apoyo de su propia opinión sobre quiénes fueron los autores de los Libros Sagrados. Indica que Ibn Ezra, por primera vez, dió a entender sobre la paternidad del Pentateuco lo mismo que él, Spinoza, dirá "claramente". Califica a Ibn Ezra como "hombre de genio libre y de una erudición poco común". Así como el Capítulo VII del *Tratado Teológico-Político* parece destinado a contradecir a Maimónides, el siguiente, dada la sobriedad del estilo de Spinoza, parece un panegírico de Ibn Ezra. En el orden filosófico es la de este último una concepción panteísta. Ella se pone de manifiesto tanto en su doctrina sobre la creación como en la que se refiere al alma individual y sus relaciones con el "alma universal". En uno de sus comentarios al libro del *Éxodo* enuncia Ibn Ezra el pensamiento, también expuesto por Maimónides y repetido por Spinoza, de que en Dios se identifican el sujeto inteligente, el intelecto y el objeto entendido. En lo referente al problema de la inmortalidad, Ibn Ezra, en un comentario al *Génesis*, trae esta reflexión: "Y así el espíritu del hombre, por el que vive y experimenta sensación, es el mismo que el de las bestias; como muere el uno muere el otro, excepto para esa parte suprema por la que un hombre tiene preeminencia sobre una bestia". En su comentario a los versículos 8 y 11 del Salmo XVI expone una opinión que, según Wolfson [1]), es antecedente de la concepción de Spinoza sobre el amor a Dios y la eternidad del alma.

No sólo en detalles particulares coincide Spinoza con Ibn Ezra. Sus doctrinas concuerdan en puntos fundamentales. Ibn Ezra fué hombre de saber y de talentos múltiples y su labor lite-

---

1) Harry Austryn Wolfson, *op. cit.* T. II, págs. 313 a 317.

raria abarcaba dominios diversos de la ciencia y del arte. Poeta, filósofo, sabio astrónomo y matemático, prestaba atención a la astrología y se dedicaba a estudios filológicos. Su nombre ocupa un lugar prominente en la historia de los comentaristas medievales de la Biblia. Algunas de sus reflexiones sobre textos bíblicos fueron audaces. Así, creía que el libro de Isaías, tal como lo conocemos, es obra de dos autores distintos, que vivieron en épocas diferentes: el primero habría escrito hasta el capítulo cuarenta; el segundo, la continuación. En algunos pasajes da a entender que ciertas partes de la Biblia son traducciones al hebreo de originales redactados en otras lenguas. Hasta llega a decir: "El nombre de Moisés está traducido del egipcio. Su nombre egipcio era Munius". No se explica que la hija del Faraón hubiese puesto a Moisés su nombre hebreo por haberlo sacado del agua. Intimidado del curso atrevido de sus reflexiones, añade: "Quizás aprendió el idioma hebreo". Algunas veces, su prudencia le lleva a insinuar solamente las conclusiones a que llega. Habla entonces de "secretos" que "el inteligente entenderá". Spinoza, en el capítulo VIII del *Tratado Teológico-Político,* alude a la deliberada oscuridad de expresiones de Ibn Ezra. En todo caso, su actitud *científica* ante los textos de la Escritura es antecedente del método con que Spinoza los examina y juzga.

En sus glosas bíblicas declara —como lo hará más tarde Spinoza— que se atendrá al sentido estricto de las palabras, y censura a los "alegoristas" que sólo ven en la Biblia propósitos escondidos y olvidan los mandamientos de la Ley. Reprueba a los comentaristas que pretenden introducir en los versículos sus hipótesis y opiniones filosóficas personales, pero él mismo en más de una ocasión incurre en lo que reprocha a los otros. En efecto, Abraham Ibn Ezra incorporaba a sus comentarios de los textos sagrados su propio pensamiento filosófico. Y esto ha permitido a un investigador, Nachman Crochmal, reconstruir todo el sistema de la filosofía de Ibn Ezra. Análoga reconstrucción han hecho luego otros escritores, entre ellos Rozi y Orzhansky. Ello es hoy más fácil por la publicación, efectuada en Londres en 1901, de un opúsculo suyo que lleva

el título de *El libro de las substancias*. Otro libro de Ibn Ezra, específicamente filosófico, es *El fundamento de la moral*.

Por su vigoroso espíritu científico, Ibn Ezra procuró considerar de manera "natural" relatos maravillosos de la Biblia. Afecto a la astrología, explica ciertos milagros por el influjo de las estrellas. Algunos de sus intérpretes le atribuyen, por eso, una mentalidad supersticiosa. ¿No podría tomarse como prueba de una visión científica, fundada en la idea de la interrelación de las distintas partes del cosmos? Escribió sobre matemáticas y compuso tablas astronómicas. De ahí que, tanto en sus comentarios bíblicos como en otros trabajos, se complazca en referirse a las particularidades de los números y de las figuras geométricas. En aritmética, es la unidad el fundamento de todos los números hasta el infinito. Dos significa dos veces uno; tres, tres veces uno; un millón, un millón de veces uno, y así hasta el infinito. También cuando se dice un cuarto o un tercio se habla de la cuarta parte de uno, etc. Sólo la unidad se basta a sí misma y no necesita de otro número. Ella hace todos los números, y todos los números ya están en ella, porque son sólo su repetición, mientras el uno es uno y nada más, uno indeterminado, una representación en el intelecto, pero no existencia concreta. Lo que la unidad es en los números es el punto en las figuras. La línea es la prosecución del punto en la longitud; la prosecución de la línea en lo ancho es la superficie. El punto es sólo una representación en el intelecto, pues si ponemos un punto sobre el papel, ya es una superficie. Por eso, la unidad y el punto son para Ibn Ezra el símbolo de Dios. Punto y unidad son representaciones en el intelecto y no tienen existencia determinada. Pero sin ellos es imposible la constitución de número alguno o de cualquier figura.

En la filosofía de Ibn Ezra hay una marcada influencia de Salomón Ibn Gabirol, cuya *Fons Vitae* conocía. De ella tomó algunas ideas típicas del neoplatonismo. En más de un pasaje habla de la *Voluntad* creadora, que identifica con la *Sabiduría* y el *Verbo* divinos. Comentando el tercer versículo del capítulo XL de Isaías, dice: "El poeta Rabí Salomón ha

explicado que aquí está todo el secreto de la creación del mundo''. Para Ibn Ezra la creación en su totalidad consiste de dos cosas: *materia* y *forma*. La materia es lo eterno, lo invariable, y las formas son accidentes. La materia puede adoptar todas las formas, pero esencialmente no cambia. La materia no es corpórea, es espíritu, y de ahí que todo lo que llamamos cuerpo es materia que ya tiene una forma, pues la materia sólo puede ser concebida por nosotros cuando tiene una forma determinada. Todas las criaturas, desde las más elevadas, incluso los mundos superiores, hasta las más bajas, consisten en materia y forma. Nosotros, con nuestros sentidos, únicamente podemos percibir las cosas por su forma pero no en su esencia.

Sólo Dios es una unidad absoluta, y de él deriva cuanto existe. La creación se produjo cuando la materia, eterna e incorpórea, adquirió formas. Para Ibn Ezra la palabra bíblica *crear* no significa engendrar de la nada; significa imprimir ciertas formas a la materia informe. En la Biblia misma quiere Ibn Ezra encontrar un argumento en favor de su tesis. Ella dice que Dios *creó* al hombre de barro, que es *algo*. De esto cabría inferir que según la Biblia el mundo no fué creado de la nada, sino que la llamada creación fué resultado de la aparición de formas en la materia. En verdad, el hombre ha de considerarla como completamente inédita, porque sólo es capaz de concebir las cosas por sus formas y no en su esencia.

En el pensamiento de Ibn Ezra no se advierte con claridad si la materia de que habla es una cualidad de la naturaleza de Dios o es obra divina. Mas sea como fuese, las formas aparecen en la materia por la voluntad de Dios, voluntad que, como ya hemos visto, Ibn Ezra también llama sabiduría. Dios mismo —insiste— es incorpóreo y sin ninguna forma. Es como la unidad, el uno matemático en los números, y como el punto matemático en las figuras. La unidad y el punto son el fundamento de todos los números y figuras aunque ellos no son número ni figura. Las expresiones antropomórficas que la Biblia suele emplear al hablar de Dios, son debidas a las peculiaridades del lenguaje humano. Para expresar

sus ideas, el hombre no tiene otro recurso que su vocabulario; y de ahí que para traducir lo sobrehumano o lo infrahumano, el hombre deba hacer descender o elevar hacia sí lo superior y lo inferior.

Para Ibn Ezra el universo comprende tres mundos. El mundo superior, del alma y de los ángeles, mundo del cual también proviene el alma humana, es la primera emanación de la divinidad. Le sigue el mundo intermedio, de los cuerpos celestes, de las esferas y las estrellas; es una suerte de emanación del mundo superior. El tercer mundo es el nuestro, el terrestre; en él es el hombre lo más preciado, su centro, porque tiene alma que procede del mundo superior. Nuestro mundo está por debajo del mundo intermedio, y porque se halla sometido al influjo de éste, los astros ejercen acción sobre los hechos que acontecen en la tierra. Su influencia, sin embargo, no es libre ni consciente, porque los astros mismos están sometidos al mundo superior.

El hombre, a su vez, es un microcosmos. Tiene tres almas: el alma que llamaríamos vegetativa, relacionada con el crecimiento; el alma animal, que está vinculada con el movimiento, y el alma puramente humana que es racional y que procede del mundo superior. Es deber del hombre procurar que su alma racional domine sus deseos nacidos de las otras almas. La suprema felicidad del hombre está en la unión con Dios, entendida, de manera panteísta, como vinculación estrecha de la parte con el todo.

* * *

De los distintos autores de que nos hemos ocupado en este capítulo, Spinoza conoció ciertamente a Filón y a Ibn Ezra. De ellos, sobre todo del último, tomó, sin duda, más de una idea provechosa para su sistema. Además en Saadia, cuya obra no se sabe si fué estudiada por Spinoza, se encuentra un antecedente de la clasificación espinociana de las fuentes del conocimiento, y en Bahya Ibn Pakuda hay un esbozo de método "geométrico" en la demostración de la existencia de Dios. Pero especialmente notoria es la vinculación de Spinoza

con Ibn Ezra, discípulo de Gabirol, continuador del pensamiento filoniano. Nos hallamos ante un proceso de pensamiento, ante una serie de autores que desarrollaron sus doctrinas en el curso de un milenio y de los cuales Spinoza leyó al primero y al último. De esta fuente pudo extraer la idea de que la suprema virtud del hombre consiste en elevarse a un reino de plena inteligibilidad. En ella también aparecía la visión de que todo es Uno, fórmula en verdad imprecisa al comienzo y que abrió el camino a concepciones panteístas. El Dios de Filón era trascendente y a la vez parecía penetrar toda realidad; de ese Dios *emanaba* por grados cuanto hay. En Spinoza, igualmente, Dios es Dios creador a la vez que Dios creado. Idénticos entre sí, al parecer, en un momento, Spinoza los separa luego en *natura naturans* y *natura naturata*. Nuestro filósofo pudo tomar de Ibn Ezra la noción de que es ideal moral del hombre el dominio de las pasiones. Todos los neoplatónicos tenían en común la convicción de que el conocimiento puede, por etapas, aproximarse al principio de las cosas. Para los neoplatónicos judíos, en la unión con Dios, en el amor a Dios, estaba la máxima dicha del hombre. Spinoza predicará el *amor dei intellectualis*.

* * *

Hasta ahora hemos estado hablando de la relación de Spinoza con el neoplatonismo. ¿Cuál es la relación de Spinoza con Platón? León Brunschwicg [1]) piensa que en la *Ética* no hay rastros de la mitología metafísica que Plotino introdujo en el platonismo. Spinoza habría reemplazado tal metafísica por otra cosa. A juicio de Brunschwicg, el neoplatonismo fué un desdichado aderezo del pensamiento platónico, debido a la insuficiencia de este último de prolongar la matemática en dialéctica. Afirma que este agregado artificioso que el neoplatonismo significó para el pensamiento de Platón, fué arrojado del campo intelectual en la primera mitad del siglo XVII. En ese siglo, el descubrimiento del principio de iner-

1) Léon Brunschwicg, *Le platonisme de Spinoza*, en *Chronicon Spinozanum*, t. I, págs. 253-268.

cia permitió afirmar la autonomía científica del conocimiento de la Naturaleza. Al propio tiempo se excluyó de la idea de alma cualquier finalidad cósmica. El alma, liberada de toda subordinación a conceptos equívocos, semimaterialistas, como los de fuerza vital o soplo psíquico, recuperó plenamente su función específica de pensamiento; recuperó la conciencia de su espiritualidad. En el siglo XVII —sostiene Brunschwieg— lo mágico y lo místico fueron eliminados del estudio científico de la religión.

Para Brunschwieg, Spinoza fué auténticamente platónico porque fué resuelta y sistemáticamente cartesiano. Brunschwieg enuncia las razones que le conducen a esta conclusión, y, como contraprueba de su tesis, señala el hecho de que Leibnitz, reacio a la influencia imperiosa de Descartes, tuvo, sí, gran afinidad con Plotino. Spinoza, porque supo ser totalmente cartesiano, fué platónico y no plotiniano. La argumentación es aguda y brillante, pero no porque admiremos su ingenio habremos de creer que sea exacta su tesis. Ciertamente, Spinoza es platónico en la medida en que es adepto de la ciencia de Descartes, ciencia que, como la de Galileo, está ligada al pensador griego de los *Diálogos*. Pero, nuestro filósofo, en aquello en que se separa de Descartes, en su teoría sobre la divinidad, en su concepción de una sustancia única, está emparentado con el neoplatonismo.

Verdad es que lo mitológico no se conciliaba con el temperamento de Spinoza. Tampoco eran compatibles con su espíritu lo vago, lo nebuloso, lo fantástico del neoplatonismo. Pero ya desde joven Spinoza estuvo sometido a otras influencias intelectuales, a la filosofía aristotélica de los judíos de la Edad Media. Esta filosofía estaba expuesta con un rigor y una claridad que no había en los autores neoplatónicos. Pero ideas de estos últimos perduraron en su espíritu y viven en la *Ética*. Podríamos decir que Spinoza pensaba las ideas de los neoplatónicos con la exactitud de los discípulos de Aristóteles que polemizaban contra el neoplatonismo. Spinoza, en el *Tratado Teológico-Político*, recuerda a uno de ellos, a Moisés Maimónides, aunque casi siempre para censurarlo. La filosofía aristo-

télica de los hebreos actuó en la mente de Spinoza, enseñándole a discurrir con ideas claras y distintas, como más tarde se lo enseñaría Descartes. Es legítimo sostener que Spinoza aprendió de Maimónides, del que nos ocuparemos en el capítulo siguiente, a pensar *bien* las ideas de Ibn Ezra que juzgaba *buenas*. Es que fuera de las diferencias de doctrina, los filósofos aristotélicos de la Edad Media se distinguían de los neoplatónicos en la *manera* de pensar y en la manera de decir. Los aristotélicos judíos sabían razonar con método científico; exponían sus convicciones con nitidez. En los neoplatónicos, inspirados, dotados de estro poético (Ibn Gabirol e Ibn Ezra fueron grandes poetas los dos) eran frecuentes la imprecisión, la vaguedad. Llenos de poder de sugestión cuando cantan, no logran persuadir cuando meditan. La comprobación es harto sencilla. La versión francesa de *Fuente de la Vida* de Ibn Gabirol y la de *Guía de los perplejos* de Maimónides fueron hechas por un mismo traductor, Salomón Munk. La lectura de una página de cada uno de ellos permite verificar que no sólo se trata de teorías distintas: se trata de dos modalidades mentales diferentes.

Spinoza verosímilmente conoció al neoplatónico Ibn Ezra antes que al aristotélico Maimónides. *Guía de los perplejos* no es lectura para adolescentes; los adolescentes judíos solían estudiar los comentarios a la Biblia mientras estudiaban los textos de ella. El orden probable de las lecturas de Spinoza fué, pues, el mismo que el de la sucesión de las doctrinas en el pensamiento judío medieval. A continuación nos ocuparemos de sus exponentes más significativos a partir de la mitad del siglo XII.

CAPITULO IV

SPINOZA Y LA FILOSOFIA ARISTOTELICA JUDIA

La reacción contra el neoplatonismo. — Ibn Daud. Su crítica a Ibn Gabirol. — Maimónides. Su método. Su doctrina. — Spinoza y Maimónides. — Gersónides. — Spinoza y Gersónides. — Spinoza y Aristóteles.

A mediados del siglo XII cambió la orientación del pensamiento filosófico hebreo y adquirió predominio el aristotelismo. Sus representantes, sobre todo el primero de ellos, Abraham Ibn Daud (muerto en 1180), rechazan con energía los principios del neoplatonismo, aunque aceptan algunas de sus ideas. En su obra *La fe sublime*, Ibn Daud reconoce buenas intenciones a Saadia, pero juzga deficiente su obra. Más áspera es su apreciación de Ibn Gabirol: afirma que los razonamientos de la *Fuente de la vida* están fundados en premisas hipotéticas. Desde sus primeras páginas, *La fe sublime* parece un alegato contra la *Fuente de la Vida.*

Aunque el problema que en modo muy especial interesa a Ibn Daud es el del libre albedrío, elabora un sistema filosófico-religioso completo. Del aristotelismo islámico toma nociones que le son útiles para la demostración de la existencia de Dios, en discrepancia ciertamente con la demostración que de ella da Aristóteles mismo. Pero sus pensamientos fundamentales son del filósofo griego, adaptados a sus propias convicciones religiosas. En Ibn Daud, como en otros autores, Spinoza

pudo hallar expresiones que lo conducirían a la distinción entre substancia y accidente que emplea en una de sus cartas. En el *Breve tratado* Spinoza utiliza *modo* y *accidente* como equivalentes. En la *Ética* la distinción ya es sólo entre *substancia* y *modo*, y en ella nada tienen de común los *modos* a que se refiere Spinoza y los *accidentes* aristotélicos.

Una diferencia profunda separa la concepción de Ibn Daud sobre Dios de la del Estagirita: Aristóteles concebía a Dios como el primer motor de las cosas; para Ibn Daud es un ser "de quien depende la existencia de todas las cosas, y cuya existencia es independiente de cualquier otra". Respecto de la eternidad de Dios, Ibn Daud dice: "Cuando adscribimos a Dios el atributo de "eterno", sólo queremos significar con ello que Él es inmutable y que Él será inmutable". Wolfson indica [1]) que Spinoza, en su terminología sobre el origen de las cosas en Dios, emplea unas veces la expresión "procediendo", similar a la usada por Ibn Daud; otras, a semejanza de Maimónides, emplea "siguiendo por necesidad".

No examinaremos en detalle la doctrina de Ibn Daud. Únicamente queremos señalar que para él, entre los seres vivientes, sólo el hombre tiene auto-conciencia: "Pues el asno y el buey y los otros animales, cuando ven, solamente ven con sus ojos, pero no son conscientes del hecho de que ven; cuando carecen de la perfección de la vista, no son conscientes de que carecen de algo; simplemente no ven. De igual modo, cuando imaginan, no son conscientes del hecho de que es una imaginación, o cuando captan algo instintivamente no son conscientes del hecho de que es sólo una captación instintiva. Sólo el hombre piensa en ideas abstractas y tiene una idea de su idea". En la obra de Spinoza se encuentra enunciada una concepción del alma humana similar a la de Ibn Daud, aunque adquiere un sentido particular dentro del marco de su filosofía.

* * *

1) Harry Austryn Wolfson, *op. cit.*, t. I, pág. 373.

Con Ibn Daud se inicia en el judaísmo un movimiento filosófico cuyo desarrollo no sólo requería una interpretación de Aristóteles, sino también una interpretación de la Biblia, para, así, de la conjunción de una y otra, constituir una ideología orgánica y no una simple agregación de nociones.

Ibn Daud hizo esta interpretación del texto de las Escrituras a favor de un método que veremos también en Maimónides. Consistía en hallar en los versículos de la Biblia la física y la metafísica del Estagirita. Tratábase, además, de la introducción de un contenido diverso en los moldes forjados ya por los filósofos neoplatonizantes. La construcción así lograda perdía no poco de la cálida atmósfera neoplatónica, pero ganaba en rigidez; la estructura se hacía más sólida. El riguroso pensar lógico iba a dar sus frutos con Maimónides (1135-1204).

Las ideas filosóficas y teológicas de Maimónides se hallan expuestas principalmente en su *Guía de los perplejos*. Allí se encuentra la enunciación técnica de su sistema, que ejerció considerable influencia en el pensamiento occidental de su época y de la posteridad. Maimónides formula reflexiones metafísicas en torno a las doctrinas de los filósofos, particularmente de Aristóteles, y observaciones críticas dirigidas, sobre todo, contra los *motekallemín*, a los que acusa de confundir las creaciones de la imaginación con productos de la razón. Para él es tan errónea la concepción que sostienen respecto de los hechos naturales como su tesis sobre la regularidad y la constancia en la Naturaleza, calificadas ambas como expresión de la voluntad directa de Dios. El criterio de apreciación de Maimónides, su punto de mira, es siempre la religión mosaica. Acepta o rechaza las ideas de Aristóteles y de los filósofos árabes, según que concuerden o no con principios contenidos en la Biblia y en el Talmud. Y estos principios los descubre mediante un método utilizado ya por Filón de Alejandría: buscando, tras del sentido literal de las palabras, otro esotérico. La Biblia está redactada en forma accesible a todos, pero sólo quienes hayan alcanzado determinado nivel intelectual son capaces de entenderla plenamente y sólo ellos pueden abordar los problemas de la metafísica.

El análisis de ciertas expresiones bíblicas le sirve de introducción al estudio del problema de los atributos de Dios. Es éste, precisamente, el tema central del primer tomo del *Guía de los perplejos.* Para Maimónides, las doctrinas *misteriosas* que en el Talmud son designadas como *Maase Bereschit* (en relación con el primer capítulo del Génesis) y *Maase Mercava* (en relación con el primer capítulo del libro de Ezequiel) son homólogas de la Física y la Metafísica de Aristóteles. Y bien: sólo se puede servir a Dios conociéndolo, y, para conocerlo, es menester estudiar la Naturaleza, pues ella nos enseñará que tratándose de la divinidad no se pueden emplear ciertas nociones. Si se comprueba que la afección es un *defecto,* no se podrá hablar de afección con referencia a Dios. Lo mismo ocurrirá con las nociones de actualidad y potencialidad. Mediante el estudio de la física advertiremos que la *potencialidad* es un *defecto* y, por lo tanto, tampoco será atribuíble a Dios. Maimónides discurre sobre los atributos de Dios partiendo de este principio: "Los atributos positivos, aun cuando no particularizan al sujeto, indican siempre una parte de la cosa que se desea conocer, sea una parte de su substancia, sea uno de sus accidentes, mientras que los atributos negativos no nos hacen saber, en ninguna manera, lo que realmente es la esencia que deseamos conocer, a menos que sólo sea accidentalmente". Aparece, así, la noción de atributo negativo, cuyo sentido y función interpreta Munk, el traductor francés del *Guía,* de este modo: si se despoja al sujeto de ciertas cualidades que se le podrían atribuir y se le estrecha, mediante negaciones, en un círculo más reducido, se logra determinarlo en cierta manera.

A partir de ahí, dice Maimónides que en Dios no hay *composición,* porque no tiene *ser* fuera de su *quididad.* Cuando afirmamos que Dios es *viviente,* negamos que esté privado de vida. La existencia de Dios es su esencia, y de ella emanan numerosas existencias; "y esto, no como el calor emana del fuego, ni como la luz proviene del sol, sino por una acción divina que les da la duración y la armonía... Al atribuirle a Dios *potencia, ciencia* y *voluntad* se quiere decir que no es ni im-

potente, ni ignorante, ni negligente. Expresamos que todas las existencias que proceden de él son conducidas con intención y voluntad". Y agrega: "Comprendemos que este ser no tiene semejante; y si decimos: *Él es único,* esto significa *que no hay múltiples*".

Respecto del cielo, a causa de nuestra ignorancia, únicamente podemos decir que no es ni liviano ni pesado, que es impasible y que por ello no recibe impresiones, que no tiene sabor ni olor (sólo sabemos que está constituído de materia y forma). Si esto ocurre tratándose del cielo, ¿qué podrá alcanzar nuestra inteligencia respecto a Dios? Nuestra inteligencia nada puede saber del ser necesario, exento de materia, de simplicidad extrema, que no tiene causa ni es afectado por nada, y cuya *perfección* significa para nosotros *negación de las imperfecciones.* Sólo sabemos que es, que no hay otro como él, que nada tiene de común con los seres que ha producido. Así como nuestra percepción de algo se perfecciona con el aumento del número de atributos que le conocemos, así se perfecciona nuestra percepción de Dios a medida que aumenta el número de negaciones acerca de él. Por la meditación y el estudio adquirimos conocimiento de lo que es inadmisible tratándose de Dios. Cuando le atribuímos afirmativamente algo, como una perfección, esta perfección lo es únicamente en relación a nosotros y no a él. Su perfección no es una suma de cualidades, sino su esencia misma. En el capítulo LX de la primera parte de su *Guía de los perplejos,* expone Maimónides ejemplos destinados a explicar cuán necesario es adjudicar a Dios numerosos atributos negativos. Su tesis guarda alguna similitud con la de Plotino sobre el *Uno.*

Son diversas las cuestiones tratadas por Maimónides en esa primera sección de su obra más importante. A propósito de ellas, el autor expone su pensamiento y refuta a quienes sostienen opiniones distintas de las suyas. Su tono polémico adquiere a veces acentuación violenta cuando discurre sobre los *motekallemín.* Allí encuentra el lector unas páginas especialmente significativas por su contenido filosófico. Nos referimos al capítulo LXVIII, en que el autor desarrolla la proposición

de la Metafísica del neoplatonismo sobre la unidad en Dios de sujeto pensante, pensamiento y objeto pensado, noción que aparece igualmente en Ibn Ezra, en la mística judía y también en Spinoza. Según Munk [1]), Maimónides sigue en su exposición a los peripatéticos árabes, y en especial a Ibn Sina. El autor del *Guía* se esmera en probar que esa tesis no implica la afirmación de una multiplicidad en Dios. Sus reflexiones, desenvueltas con precisión poco común en tema tan arduo, tuvieron marcada gravitación en la filosofía de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. No es difícil que su repercusión en el pensamiento postkantiano se haya producido a través de Salomón Maimon, admirador de la *Ética* tanto como del *Guía de los perplejos.*

En la segunda parte del *Guía* trata Maimónides de las pruebas de la existencia de Dios y de la profecía y se plantea el problema de la creación del mundo *ex-nihilo.* A la pregunta de si el mundo es eterno o creado, tres respuestas se ofrecían en la época de Maimónides: la concepción bíblica, para la que sólo es eterno Dios, y lo ha producido todo, el tiempo inclusive, de la nada; la doctrina platónica, que admitía la existencia eterna de la materia, que fué modelada por Dios; la de Aristóteles que afirma la preexistencia de la materia y la eternidad del universo. Maimónides examina la tercera de estas respuestas. Expone las pruebas de los aristotélicos de la eternidad del mundo, pruebas diversas cuya misma variedad sería testimonio de que no hay una que por sí sola sea suficiente. Además, el propio Aristóteles reconoce la imposibilidad de una demostración rigurosa. Descartada la validez absoluta de la teoría de la eternidad del mundo, Maimónides ensaya probar que la *creación* es posible. Coloca, así, al lector ante la alternativa de una tesis no demostrada y de otra cuya posibilidad demostró; esta última es la de la Biblia. Maimónides, por su parte, no vacila en la opción. Su pensamiento en este punto

---

1) MAIMONIDE, *Le guide des égarés,* traducción de Munk. T. I, París, 1856, nota de la pág. 302.

marca una de las más esenciales discrepancias con la filosofía aristotélica.

A continuación Maimónides expone su cosmología. Hubo de concebirla a la luz de una Teodicea que afirmaba la existencia y la unidad de Dios. Esta afirmación de una divinidad de unicidad incomparable es igualmente válida, ya se admita la eternidad del mundo, ya su creación *ex-nihilo*. Este aserto lo demuestra Maimónides en las primeras páginas de la segunda parte del *Guía de los perplejos*, para concluir: "Resulta claro entonces que la existencia de Dios (ser necesario, sin causa y cuya existencia es en sí misma exenta de toda posibilidad) está demostrada por pruebas decisivas y ciertas, no importando que el mundo sea una creación *ex-nihilo*, o que no lo sea. Asimismo, está establecido por demostraciones que Él (Dios) es uno e incorpóreo, como lo hemos dicho precedentemente: porque la demostración de su unidad y de su incorporeidad queda establecida, no importa que el mundo sea o no una creación ex-nihilo..." [1]).

En la exposición de sus ideas cosmológicas, advierte Maimónides que no es su intención desarrollar materias ya expuestas por filósofos y sabios. Su finalidad es descubrir en los textos de la Escritura y en los comentarios una significación concordante con las "teorías de los filósofos". En estas teorías se afirma "la existencia de las inteligencias separadas". Maimónides procura demostrar que "están de acuerdo con los principios de nuestra religión". Sostiene que las "inteligencias separadas" son los "ángeles" de la tradición religiosa. La afirmación de esta equivalencia representa el primer momento de la cosmogonía de Maimónides. En ella coincide con la mayor parte del pensamiento de Aristóteles, que durante la Edad Media originó diversos sistemas. El *malaj* (ángel) hebreo es para Maimónides "un nombre homónimo"; sostiene que "abarca las inteligencias, las esferas y los elementos; pues todos ellos

---

1) MAIMONIDE, *Le guide des égarés*, traducción de Munk, T. II, págs. 47-48.

ejecutan una orden (de Dios)". "Pero —agrega— no se ha de creer que las esferas e inteligencias estén en el rango de las otras fuerzas puramente corporales, las que son naturales y no tienen conciencia de su acción; al contrario, las esferas y las Inteligencias tienen conciencia de sus acciones y libertad para gobernarlas" [1]). En esta premisa de Maimónides hallamos la articulación de su teoría del mundo con la de Aristóteles.

Aristóteles concebía un universo esférico, con la tierra inmóvil en su centro. Según él, los cuerpos de nuestro mundo están constituídos de cuatro elementos: tierra, aire, agua y fuego. Pero ninguno de estos elementos se nos presenta en estado puro. Se hallan mezclados entre sí, y la composición resultante lleva el nombre del elemento que en ella predomina. Los cielos giran alrededor de la tierra.

Maimónides admite también la existencia de esos cuatro elementos. En nuestro mundo ellos integran objetos que se generan y disgregan para dar lugar a la formación de objetos nuevos. Los cuerpos celestes, en cambio, no se hallan expuestos a la disgregación, que es propia de los cuerpos constituídos de los cuatro elementos. No están sujetos a mutación alguna, fuera del movimiento. Y este movimiento ofrece un carácter singularísimo. En el mundo sublunar (la de la luna es la esfera más próxima a la tierra), los cuatro elementos realizan movimientos rectilíneos: tierra y agua, hacia abajo; aire y fuego, hacia arriba. El movimiento de las esferas celestes no es puramente *natural*. Es un movimiento circular; y sólo es concebible si se supone a las esferas dotadas de Inteligencias. Maimónides reduce a cuatro el número de las esferas principales: la de la luna, la del sol, la de los "otros cinco planetas" y la de las estrellas fijas. Cada una de ellas está gobernada por una Inteligencia particular. El mundo sublunar, a su vez, está regido por una Inteligencia, el intelecto agente, merced a la cual nuestro espíritu pasa de la potencia al acto.

Esta noción del intelecto agente nos conduce a la psicología de Maimónides. Estrechamente ligada a su metafísica, no ca-

---

1) MAIMONIDE, *Op. cit.*, T. II, págs. 75-76.

rece de aspectos meramente descriptivos. La versación médica de Maimónides le lleva con frecuencia a establecer conexiones entre la vida psíquica y sus condiciones fisiológicas. El alma del hombre es su "forma". Sus actividades diversas han hecho que algunos autores considerasen que el hombre está dotado de almas múltiples; otros hablan de partes del alma, lo que únicamente es admisible si se excluye toda idea de división similar a la de los cuerpos. Maimónides distingue en el alma cinco facultades: la nutritiva, la sensitiva, la imaginativa, la apetitiva y la intelectiva o racional. Señala las funciones que corresponden a cada una de ellas y establece, para la primera, sus bases fisiológicas; indica las particularidades de cada sentido en la segunda, define la imaginación en términos que engloban también aspectos de la memoria; describe las funciones de la facultad apetitiva, desde la preferencia por un objeto hasta la intrepidez, el odio y el temor, de los que son instrumentos todos los órganos del cuerpo. La facultad que distingue al hombre es la racional. Esta facultad o intelecto *hílico* no se encuentra en los individuos de las demás especies animales. Por obra de ella el hombre puede subvenir a sus necesidades, ampararse de las inclemencias del medio físico, prever con anticipación los hechos, a fin de precaverse contra los que pudieran serle funestos. Merced a ella, el hombre vive y convive con sus semejantes. Sin la sociedad es inconcebible la existencia del individuo. Fuera de la sociedad, el hombre perece. Esa facultad racional, ese intelecto primario, está en el cuerpo, unido a él, y lo gobierna.

De otro intelecto habla Maimónides, el *intelecto adquirido*. Si el intelecto *hílico*, primario, nace con el hombre y es individual, no ocurre lo mismo con el *intelecto adquirido*. Éste no se halla en el cuerpo, está separado de él. Es una inteligencia pura, no exclusiva de cada individuo. El propio Maimónides reconoce que "estas cosas", enseñadas por Avempace, de quien él las toma, son "profundas". El intelecto *hílico* es un intelecto en potencia, perecedero. El intelecto adquirido sobrevive al cuerpo y por intermedio de él participa el hombre del intelecto agente.

Si el intelecto primario, mera predisposición, perece con el cuerpo, no ocurre lo mismo —ya lo dijimos— con el *intelecto adquirido*: éste sobrevive al cuerpo. Mas esta persistencia no tiene carácter individual. Ella se realiza en una existencia *general*, en la que se unifican todos los *intelectos adquiridos*. El hombre dotado solamente de intelecto primario se parece, así, más a la bestia que al hombre dotado de *intelecto adquirido*.

Problema común a la psicología y a la teoría de la revelación es el de la profecía. Maimónides le dedica los últimos capítulos de la segunda parte de su *Guía de los perplejos*, a partir del XXXII, y en su desarrollo sigue algunas ideas del filósofo musulmán Alfarabi. Enuncia estas tres opiniones sobre la profecía: "la de la multitud vulgar de los creyentes, la de los filósofos y la que debe profesar el teólogo israelita". Esta última es la suya propia. Los primeros siete capítulos de la tercera parte del *Guía* están dedicados a la visión de Ezequiel, y guardan relación con los últimos de la segunda parte.

En esa misma tercera parte se ocupa Maimónides de las imperfecciones físicas y morales como provenientes de la materia y señala que en los *Proverbios* expuso Salomón idéntica doctrina en forma metafórica. Por acceder a las exigencias de su cuerpo, el hombre se torna vicioso. Sólo logra evitar los vicios quien determina sus actos por su *forma*, esto es, por la razón. En la Escritura encuentra Maimónides expuesta la doctrina, que hace suya, de que la materia es un velo que "impide a nuestra inteligencia percibir a Dios y las Inteligencias superiores". Los males son *privaciones* y no *cosas positivas* debidas a la acción directa de Dios, como sostienen los *motekallemín*. El mal sólo puede ser atribuído a Dios por modo indirecto, en cuanto creador de la materia. Los daños que los hombres se ocasionan mutuamente son producto de la ignorancia, esto es, de la privación de saber. Según Maimónides, es erróneo creer que en el mundo el mal sea más frecuente que el bien. Los males que acosan a los hombres provienen en gran parte de los hombres mismos. A este respecto distingue Maimónides tres especies de males: 1º) los que tienen su fuente en la materia

corruptible y que afectan a los individuos y no a la especie; 2º) los que los hombres se infligen unos a otros; 3º) los que el hombre se produce a sí mismo por admitir la primacía de lo corporal.

¿Cuál es el fin del universo? Maimónides examina primero el problema a la luz de la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo. Sus reflexiones le conducen a la conclusión de que "según la doctrina de la *eternidad,* no cabe buscar el fin último del conjunto del universo". En efecto, el fin de cada individuo es el perfeccionamiento de la forma específica a que pertenece, y el fin último de la especie es la perpetuación de esa forma mediante una sucesión continua de nacimientos y de corrupciones, y esto que reza para todas las especies ocurre también en lo que concierne al hombre, "el último y más perfecto de los seres compuestos". A continuación estudia el mismo problema dentro de la doctrina, que él acepta, de la creación *ex-nihilo.* Si se dijera que todo fué creado para servir a la perfección del hombre, ¿ello no implicaría, acaso, sostener que Dios no pudo hacerlo de otro modo? Y si se respondiese que sí hubiera podido "producir al hombre sin que hubiese un cielo, cabría preguntar: ¿qué utilidad habría para él en todas estas cosas que no eran ellas mismas el objetivo final y que sólo han sido creadas en favor de una cosa que podía existir sin ellas?". Y aun admitiendo, agrega Maimónides, que el todo haya tenido nacimiento "a causa" del hombre y que el fin último del hombre sea adorar a Dios, no se podría, por ventura, preguntar: ¿qué significado ha de tener para Dios la adoración del hombre si su perfección es absoluta? Según Maimónides, la tesis verdadera para la religión y la especulación es: "No se ha de creer que todos los seres existen en favor del hombre, ni, al contrario, que todos los otros seres (han sido creados) igualmente en vista de ellos mismos, y no en favor de otra cosa. Asimismo, según nuestra opinión, que admite la creación del mundo, no se podría buscar la causa final de todas las *especies* de seres; pues decimos que es por su voluntad por lo que Dios ha creado todas las partes del universo y por lo que unas tienen su fin en sí mismas, mientras

otras existen en favor de otra cosa, que tiene su fin en sí misma".

Así como Dios ha querido que existiesen los hombres, quiso también que existiesen las esferas celestes y sus astros y los ángeles (Maimónides identifica los ángeles con las Inteligencias de las esferas). En versículos de la Escritura encuentra la misma doctrina. Ella está expuesta en el relato bíblico de la creación: *Y Dios vió que era bueno,* dice el Génesis respecto de cada una de las partes del Universo. Así como no cabe buscar la causa final de la existencia de Dios, no cabe tampoco indagar la causa final de su voluntad, "en virtud de la cual todo lo que ha nacido y nacerá es tal como es" [1]). A continuación señala Maimónides en el capítulo XIV que es suficiente la reflexión sobre las inmensas distancias y las dimensiones de las esferas y de los cuerpos celestes, para persuadirse de que la tierra es sólo un punto perceptible dentro del conjunto de la creación.

En los capítulos XV a XXIII de la tercera parte del *Guía de los perplejos* se halla expuesta una teoría de la Providencia. Acéptese o no su tesis, se ha de admirar la agudeza dialéctica del autor al sostener la libertad del hombre y afirmar, a la vez, que "la Providencia, que emana de la inteligencia divina, sólo se extiende sobre el individuo humano que participa de esa inteligencia, mientras que los animales y las plantas sólo son objeto de la providencia como *especies* y no como individuos".

De los mandamientos, que proceden de la *sabiduría* de Dios y no sólo de su *voluntad,* tratan los capítulos sucesivos del *Guía.* Maimónides señala como fin general de la *Ley* la perfección de nuestro cuerpo y de nuestra alma; el bienestar físico sólo se encuentra en la vida social, y a la dicha eterna únicamente se llega por la especulación intelectual. Subraya la oposición entre el paganismo y la Ley mosaica, destinada a consolidar la creencia en la unidad de Dios y en la creación del mundo y a reglar el orden social. Ella reprime las pasiones

---

1) MAIMONIDE, *op. cit.,* T. III, pág. 95.

y los apetitos e inspira costumbres nobles y santas. Purifica nuestros hábitos y nos ordena la pulcritud externa. El bienestar de la humanidad es su máxima suprema. Conocer la existencia de Dios y su unidad incomparable es la base de la virtud más alta. Maimónides trae una parábola para hacer más comprensible su pensamiento acerca de los distintos tipos de seres humanos en lo que a este conocimiento se refiere: los que, carentes de toda creencia religiosa y especulativa, constituyen una especie intermedia entre el mono y el hombre; los que piensan, pero cuyas ideas son contrarias a la verdad; la multitud de los creyentes, que se ocupa de las prácticas religiosas, pero es ignorante y no se entrega a la especulación sobre los principios fundamentales de la religión; los que se sumergen en la especulación y con ella se acercan a la verdad en la medida de lo posible para el hombre. Son estos últimos los únicos que realmente se consagran a la meditación sobre Dios y a amarle. Del hombre depende el llegar a esta jerarquía intelectual, el llegar a tener un intelecto, que es el ligamen entre lo humano y lo divino. Conocer a Dios es amarle. "En cuanto a las *ideas* que la Ley nos enseña, esto es, las de la existencia de Dios y su unidad, ellas deben inspirarnos el *amor* (a Dios), como lo hemos expuesto muchas veces, y sabes con qué energía la Ley insiste sobre este amor: *De todo tu corazón, de toda tu alma y de todas tus facultades* (Deuteronomio VI, 5)" [1]). "El conocimiento del hombre que busca su perfección ha de comenzar con la Ley, continuar con la ciencia (la filosofía) y concluir con la exacta noción de las acciones que constituyen una buena conducta". Al hombre le sucede siempre lo que merece, porque Dios es la justicia misma.

Louis Germain Levy define la doctrina de Maimónides como "un sistema teocéntrico dentro del cual el fin último asignado al hombre es el *amor Dei intellectualis*" [2]). En este sistema todos los pensamientos y todos los actos del hombre se vinculan a un conocimiento supremo, y por ello Maimónides

---

1) Maimonide, *op. cit.*, T. III, pág. 459.

2) Louis German Levy, *Maimonide*, ed. Alcan, París, 1911, pág. 221.

"pone en toda la vida una dignidad eminente". Problemas hay, según Maimónides, insolubles para la razón humana. Ella llega a un límite infranqueable, es verdad, pero es la única capaz de conducir al hombre a la beatitud. Sólo por ella se alcanza la comprensión, de la que nace el amor a Dios. El hombre común cumple su deber al obedecer los mandamientos. Los aristócratas del intelecto son los únicos que conquistan la verdadera dicha. Es la de ellos una aristocracia hecha en el esfuerzo continuo, en el sacrificio constante.

En las sociedades humanas, en la humanidad entera, cuya felicidad es el fin de la Ley, no tienen todos idéntica situación en lo que a su común destino se refiere; pero todos pueden, cada cual con su propio afán, llegar al escalón moral superior. El intelecto primario es igualmente dado a todos, sus predisposiciones son idénticas. Unos quedan en la etapa primera, otros recorren sólo parte de la ruta, los menos llegan al nivel más alto. De la sociedad necesitan todos, el necio y el sabio, en el cual la ciencia y la sabiduría se asocian para la meditación sobre lo absoluto y la perfecta dirección de los actos. Ésta es la lección moral de Maimónides, ética en que se concilian la sociedad y el individuo, incluso el individuo que se aísla para su propia perfección.

* * *

Nos hemos detenido en Maimónides porque en su obra ha alcanzado la filosofía religiosa judía un rigor de exposición que no se encuentra en ningún otro autor. El razonamiento es en él exacto, claro. Admirador de Aristóteles, lo abandona allí donde aparece una divergencia entre su filosofía y las ideas de la Biblia. Las concepciones de esta última y más de un pensamiento de origen neoplatónico alejan a Maimónides de Aristóteles. Spinoza conocía a Maimónides, y su pensamiento, desarrollado con coherencia, orgánicamente, debió impresionarle en su juventud. En el *Tratado Teológico-Político* lo nombra varias veces. Reprueba sus exégesis de textos de la Biblia, pero en él, como en otros autores judíos, aprendió Spi-

noza la idea de la rígida unidad de Dios y de su sublimidad. Y no sólo eso. Enseña Maimónides que el infinito Dios es incomparable con lo finito, que no cabe adjudicarle determinaciones o modificaciones, que en Dios la voluntad, el poder, la unidad, son atributos que sólo tienen de común el nombre con esos mismos atributos adjudicados a cosas particulares; que Dios en un único acto de conocimiento abarca la multiplicidad de los objetos y que su conocimiento no sigue a las cosas, sino que las precede. Y ésta es una de las concepciones principales de la filosofía espinociana. Maimónides enseña que el conocimiento de Dios necesariamente conduce a ese amor a Dios en el que está el fin más alto de la conducta y la mayor salud. Estas ideas están en Spinoza, como también la doctrina de que los milagros son simples efectos de las eternas leyes naturales.

A León Roth se debe el estudio más cuidadoso sobre la relación entre Spinoza y Maimónides. Para Roth [1]), la *lógica* de Spinoza es la misma que la de Maimónides. Una y otra difieren igualmente de la de Descartes. Ésta conducía necesariamente a un pluralismo; la lógica común al autor del *Guía* y al de la *Ética* llevaba al monismo. Entre el monoteísmo filosófico de Maimónides y la filosofía monista de Spinoza, hecha con espíritu religioso, la distancia es menor de lo que se podría suponer. Hay coincidencias entre uno y otro; entre el autor de la *Ética* y el autor del *Guía* hay una relación de discípulo a maestro, aunque el discípulo reniegue del maestro y lo contradiga. En Maimónides halló Spinoza un ejemplo de vocación religiosa acompañada de vocación científica. ¿No procuró él mismo hablar de religión como se habla de ciencia? Para Roth, "Descartes y Spinoza representan dos polos distintos de pensamiento, de los cuales se encuentran ejemplos en cada edad". Allí donde Spinoza se apartaba de Descartes encontraba en Maimónides un mentor. El monismo espinociano puede en muchos aspectos hallar su origen en el *Guía de los perplejos*. Descartes, a su vez, ha enunciado argumentos

1) Leon Roth, *Descartes, Spinoza and Maimonides*, Oxford, 1924.

de un modo de razonar que fué empleado siglos antes por teólogos árabes.

Quizás exagere Leon Roth lo estrecho de la conexión entre Spinoza y Maimónides, pero esta conexión existió. Maimónides era conocido y respetado en el siglo XVII, aun fuera de los medios israelitas. Ya en el siglo XV Nicolás de Cusa lo recuerda varias veces en sus escritos. Pico de la Mirándola lo estimaba también y pensaba que se podía identificar la doctrina del *Guía* con la Cábala. Bodino en el siglo XVI solía citar a Maimónides con respeto. Spinoza encontraba así en el filósofo de su juventud a un pensador vastamente mentado en la literatura filosófica. Al mundo de la filosofía llegó Spinoza de la mano de Maimónides.

De Maimónides aprendió a rechazar el antropomorfismo; también aprendió de él que Dios es causa primera y única de la esencia de las cosas, tanto como de su existencia. La identificación espinociana de voluntad y entendimiento tiene un antecedente en Maimónides; lo tiene igualmente la concepción de que el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas. Para ambos, para Spinoza y para Maimónides, en Dios son inseparables existencia y esencia. La doctrina de Spinoza sobre la eternidad del alma es semejante a la de Maimónides sobre la inmortalidad.

Notorias coincidencias todas éstas; pero no excluyen las divergencias profundas entre las tesis de la *Ética* y las del *Guía*. Más que el detalle de la filosofía de Maimónides, nos interesan el rigor lógico de su razonamiento y la precisión con que lo expone. Ellos fueron lección útil para Spinoza. Y hay algo más; de los autores que Spinoza conoció en su juventud, pocos pregonaron tanto como Maimónides la dedicación a la ciencia. Toda su doctrina de los atributos negativos de Dios supone la necesidad del estudio positivo de la Naturaleza.

Cuando Maimónides publicó *Guía de los perplejos* y sus otros libros, provocaron sus ideas vivas polémicas. No sólo en el plano estrictamente filosófico. También otros factores inter-

venían en el combate librado contra el autor del *Guía* por quienes veían en sus concepciones una amenaza para el culto tradicional. Pero las disputas, que se prolongaron por bastante tiempo, no impidieron que con el andar de los años se impusiera su obra a la atención de sus correligionarios. Tuvo detractores y defensores resueltos. A partir de él, el pensamiento filosófico-religioso judío se desenvolvió en corrientes distintas. De sus representantes sólo recordaremos uno: Gersónides.

Levi Ben Gerson, conocido también con los nombres de *León de Bagnols, Magister Leo Hebraeus* y *Gersónides,* nació en Bagnols (Provenza) en 1288 y murió en 1344. Desde joven adquirió, junto a una vasta ilustración hebraica, amplia versación en ciencias y en filosofía. A los treinta años comenzó a redactar su obra más importante, *Las guerras del Señor.* Médico, según algunos de sus biógrafos lo fué del papa Clemente VI. El Pontífice tenía en alta estima a Gersónides, uno de cuyos escritos sobre astronomía hizo traducir al latín por Pedro de Alejandría. Gersónides escribió comentarios al Pentateuco y a varios otros libros bíblicos. Guiado por sus ideas filosóficas, redactó también glosas a algunos tratados del Talmud. Inventó la "cámara oscura" y el "báculo de Jacob", usado por muchos navegantes famosos y cuya descripción conoció Keplero.

Para Renán, "León de Bagnols es un sabio en el sentido en que nosotros lo entendemos". Aunque dominaba el árabe y el latín, empleó en sus escritos el hebreo. Su lenguaje era rotundo, nítido. Su estilo sobrio y su razonamiento riguroso contrastan con la prosa salpicada de metáforas de los pensadores neoplatónicos. He aquí sus propias reflexiones en el prólogo a *Las guerras del Señor*: "Es evidente que el escritor escribe, no para sí, sino para enseñar a otros. Por eso ha de esforzarse en presentar sus pensamientos de una manera que sea inteligible para el lector". A renglón seguido agrega: "Los escritores que no proceden así, que hacen incomprensibles sus pensamientos, ya por falta de sistema o por su lenguaje difícil, no logran el fin que todo escritor se propone. No sólo no ayudan al lector, sino que lo confunden aún más".

Gersónides no quería contarse entre quienes "emplean palabras difíciles o expresiones bellas para impresionar al lector y con eso cubrir sus defectos y su debilidad".

Carlebah, citado por Pierre Duhem en el tomo V de *Le Système du Monde,* hace grandes elogios de los descubrimientos científicos de Gersónides, el cual fué, entre los pensadores medievales, uno de los más confiados en el poder de la libre reflexión, no sujeta a la autoridad de las verdades aceptadas. Admirador de Aristóteles, se expresa contra Aristóteles con no menos vigor que contra Maimónides. En la elaboración de su doctrina acogió ideas neoplatónicas que probablemente le llegaron a través de Ibn Gabirol. En *Las guerras del Señor* afronta Gersónides el problema de la inmortalidad. Examina diversas ideas enunciadas sobre esta materia, las critica, y expone su propio pensamiento, el que, según Duhem, es "singularmente audaz y original": el intelecto que nace con el hombre no es más que una propiedad o capacidad del cuerpo humano. La materia primaria, base de todo lo que existe bajo la luna, tiene, entre otras, la facultad de desarrollar de sí el intelecto. A esta propiedad de la materia la llama Gersónides *intelecto primario.* Se encuentra éste en estado de posibilidad, y en ciertas condiciones llega a actualizarse. Sólo cuando la materia primaria tiene fuerza vital y capacidad de representación se hace susceptible de producir el intelecto. Intelecto material, pasa del estado de potencia al de actualidad, por obra del *intelecto agente.* La concepción de Gersónides del intelecto *agente* es similar a la de los neoplatónicos árabes. El intelecto *agente* es la realidad de más alta jerarquía; por encima de ella sólo está Dios.

El intelecto primario es el mismo en todos los hombres; también lo es el intelecto *agente* porque es el intelecto general de todo el mundo sublunar, pero esto no significa que todos los hombres sean intelectualmente iguales. Las diferencias dependen de la medida en que cada cual trata de satisfacer el ansia de saber e investigar. *Intelecto adquirido* es el intelecto individual de cada uno: resultado de la acción del intelecto agente que es incorpóreo e inmortal. El intelecto adquirido cono-

ce las formas de las cosas del mundo sublunar; pero su conocimiento de ellas no es producto de las percepciones sensibles. Estas últimas sólo son "la ocasión de la operación mediante la cual el intelecto agente imprime y pone en acto, en nuestra inteligencia en potencia, las formas inteligibles que residen en ella eternamente". Hay quienes juzgan que el punto de vista de Gersónides es análogo al que más tarde expuso Malebranche, en cuya doctrina desempeñaba Dios el mismo papel que el intelecto agente en la del sabio de Bagnols.

Cuando se habla de inmortalidad se ha de hablar de la inmortalidad del intelecto adquirido, el cual, después de la muerte del individuo humano, no puede alcanzar nuevos conocimientos, porque le faltan para ello los instrumentos necesarios, pues el intelecto primario muere con la muerte del hombre. Así el alma inmortal es para Gersónides una sustancia absolutamente separada.

Gersónides creía en la astrología y en la posibilidad de la predicción; pensaba que el sueño es capaz de anunciar el porvenir. A la profecía dedicó particular atención. Maimónides había estudiado la profecía desde el punto de vista psicológico; para él, el profeta era un hombre en quien la razón y la fantasía habían alcanzado el mayor grado de desarrollo. Gersónides, a su vez, se ocupa del aspecto filosófico de la cuestión, en su relación con el problema de la predestinación y la libre voluntad. ¿Cómo es posible la predicción, si se admite que el hombre tiene una voluntad libre? La profecía y la predicción suponen el anuncio de hechos predeterminados, inevitables. Y si existe tal predeterminación, ¿cómo se concibe que el profeta, al mismo tiempo que predice actos predeterminados, los censure, los repruebe? Para Gersónides el profeta no es capaz de conocer, con anticipación, hechos accidentales, que indistintamente puedan acontecer de una manera u otra. Saber significa conocer algo ineludible, cierto. Embarazoso problema, sin duda. Gersónides funda su solución en el pensamiento de que el mundo, con sus sucesos, grandes y pequeños, se halla dominado por leyes eternas, rígidas; todo fenómeno es consecuencia necesaria de causas; no hay accidentes; no cabe el azar, pues

lo que nos parece azar también responde a un orden. Los actos humanos se hallan igualmente regulados por leyes generales, pero el hombre está dotado de razón y puede, con su voluntad, contrariar las leyes naturales. La razón humana y la voluntad libre, resultado de ella, son parte de las causas determinantes. La razón humana es porción de la Naturaleza capaz de influir en el curso de los acontecimientos.

¿De dónde toma sus noticias el profeta? ¿cuál es la fuente de su conocimiento? Para Gersónides, el profeta es un hombre en quien la razón está desarrollada al grado más alto; además, posee la capacidad de mirar las cosas con un criterio puramente intelectual, sin mezcla de otras facultades anímicas, como la fantasía. En este punto difiere de Maimónides, para quien el profeta debía tener una fantasía no menos desarrollada que su entendimiento. Para Gersónides el profeta ha de ser estudioso. La inteligencia del profeta, precisamente en mérito a su gran desenvolvimiento, se une al intelecto agente, del que recibe influencia, conocimiento. El intelecto agente sólo conoce lo necesario, y no lo contingente; de igual modo, el profeta tampoco puede conocer lo contingente. El intelecto agente adquiere su conocimiento de las Inteligencias de los mundos superiores, que a su vez adquieren su conocimiento de la razón universal, de Dios.

Plantéase ahora el problema del conocimiento divino. Algunos intérpretes de Aristóteles pensaban que Dios no conoce los fenómenos, ni en general ni en particular; Maimónides creía que Dios lo sabe todo, también lo particular. Para él, el saber de Dios es distinto del humano. Juzgaba fuente de error la opinión de los filósofos que confunden el conocimiento humano con el divino, cuando en realidad son conocimientos diferentes, tanto por la cantidad como por la calidad. El empleo de la misma palabra *saber* para un caso y otro —empleo impuesto por el lenguaje— lleva a tomar por idénticas, realidades en verdad distintas. Gersónides, por su parte, se expresa contra esta opinión de Maimónides, a quien acusa de afrontar el problema, no a la manera de un filósofo, sino como un teólogo. Arguye sutilmente contra el autor del *Guía* al analizar

su afirmación de que Dios conoce el desarrollo de los acontecimientos *posibles*. Si cabe que se produzcan tanto de una manera como de otra, entonces ese conocimiento sólo es una opinión y no un saber. Si la afirmación de Maimónides significa que Dios sabe que cierto acontecimiento ocurrirá de una manera determinada y, sin embargo, no ocurre, entonces se trata de ignorancia y no de saber. Si Maimónides quiere decir que Dios sabe que cierto acontecimiento puede suceder tanto de una manera como de otra, entonces lo que hay en él es duda y no saber.

Para Gersónides era equivocada la tesis de Maimónides de que no cabía adjudicar a Dios atributos positivos. Nuestro saber y el divino, nuestra inteligencia y la divina, son de la misma especie; sólo difieren de grado, y, así, el saber, la inteligencia y la bondad de Dios son infinitamente superiores a los del hombre. Si el saber de Dios es el más elevado y el más perfecto y si por su naturaleza no difiere de nuestro saber, resulta claro que Dios no ha de conocer lo que es posible tanto de una manera como de otra, que no ha de conocer los acontecimientos contingentes. Donde se habla del saber más perfecto, no puede tratarse de opinión, de error o de duda. Dios sabe lo que ocurre en todo el universo con la más absoluta claridad. Su ciencia es omnicomprensiva porque el universo es un pensamiento de Dios, y es inconcebible que Dios ignore su propio pensamiento. Conoce todos los hechos tales como están ordenados por las leyes naturales, en la medida en que son inevitables en el curso regular de las cosas. Pero no conoce los acontecimientos posibles en cuanto dependen de la libre voluntad humana. Conoce todo, las reglas generales y los hechos particulares; sabe también lo que ocurrirá cuando el hombre opte por obrar de una u otra manera; pero no sabe cómo el hombre optará en su conducta. Dios dotó al hombre con voluntad libre y el hombre puede obrar como quiera. Esto no importa mengua para el saber divino, porque el no saber lo que no es posible saber no significa ignorancia. El hombre tiene una voluntad completamente libre para sus actos, porque si así no fuera, carecerían de sentido los mandamientos y las prohibiciones.

Gersónides se plantea luego el problema de la providencia divina. Para Aristóteles la providencia divina abarca la especie y no el individuo. Los más de los intérpretes de la Biblia admiten la providencia divina también sobre el individuo. Según Maimónides, la providencia divina abarca toda la especie humana, y, en particular, sólo a aquellos hombres cuyos intelectos pueden unirse con el intelecto activo.

Para Gersónides, cuanto hay se halla sujeto a un orden determinado, que es el orden mejor. Dentro de este orden, ¿cómo se explica que hombres malos vivan bien, y otros, buenos, sufran? ¿cómo algunos malos sufren y otros disfrutan de bienestar? ¿cómo algunos buenos sufren y otros no? A estas preguntas contesta Gersónides en pleno acuerdo con su filosofía. Distingue en el hombre al animal, con necesidades e instintos inferiores, y al hombre como ser racional. Como animal, está sujeto a las eternas leyes fijas de la Naturaleza, leyes de vigencia inevitable. Como animal, los goces del hombre son el buen comer, el bien dormir y la riqueza, y en esto no cabe providencia divina especial. Como hombre, como ser racional, los placeres humanos están en la felicidad que supone el saber, el alcanzar conceptos racionales. En el dominio de la felicidad exclusivamente humana, de los placeres puramente humanos, recibe cada uno lo que merece por su esfuerzo.

Estas ideas pudieron haber ejercido alguna influencia en el pensamiento de Spinoza. También hay alguna analogía entre la concepción espinociana de la "eternidad" del alma y la de Gersónides sobre su "inmortalidad".

Gersónides rechazaba la prueba aristotélica de la existencia de Dios. La enunciada por él mismo puede exponerse en estos términos:

Todo fenómeno físico debe tener una causa. El mundo, que es un fenómeno físico, debe por ello tener una causa. Esta causa puede ser, o una fuerza ciega puramente mecánica, que actúa por azar, sin orden y sin finalidad, o bien una fuerza racional que despliega su actividad en conformidad con un orden y un plan. Si contemplamos el mundo y sus hechos, comprobamos que tienen un plan, un orden racional, finalidad.

Todo se presenta de la mejor manera posible, y, por consiguiente, excluye que se trate de un azar. Si el mundo fuera obra de la actividad casual de una fuerza puramente mecánica, no sería perfecto. La perfección del mundo muestra que es obra de una actividad ordenada, esto es, de una actividad racional. Esta fuerza racional ¿está fuera del mundo o está en el mundo como parte de él, identificada con él? ¿Es esta fuerza racional una inteligencia separada o no? Para Gersónides esta fuerza se halla fuera del mundo. ¿Es este mundo eterno? Para Gersónides, los argumentos dados en favor de la eternidad del mundo son insuficientes y parten del error de aplicar lo que es propio de nuestra tierra al universo entero. El universo ha de considerarse como un todo, y cuando se piensa en él se ha de evitar el aplicarle lo que sólo reza para algunas de sus partes. El proceso de "llegar a ser" del universo no puede ser comparado con el mismo proceso en cualquier objeto individual.

El mundo fué creado por obra de una fuerza racional trascendente que con la creación se propuso una finalidad. Si el mundo fuera eterno, también lo sería el hombre, que ya habría alcanzado un nivel mucho más alto de cultura, de sabiduría. El mundo es finito en cuanto a su origen, pero no es finito en cuanto a su duración. Dios podría aniquilarlo, pero no es forzoso tal aniquilamiento.

Admitido que el mundo fué creado, ¿lo fué de algo o de la nada? Gersónides contesta que el mundo no fué creado de la nada, sino a partir de una materia primaria, desprovista de *forma* y de movimiento. En cuanto carecía de una y otro no tenía existencia real, de modo que no se puede decir que la materia primaria existía junto con Dios. Un intérprete de Gersónides expone su pensamiento sobre la creación en los términos siguientes: "El creador ha hecho que una parte de esta materia guardara en adelante una figura que le fuese propia; esta parte ha constituído el orbe de los cielos; en este orbe, Dios ha creado los orbes particulares y los astros; entre los orbes, que tienen centros diferentes los unos de los otros, ha colocado cierta parte de esa materia, para que no hu-

biese vacío alguno en esos intervalos; en fin, en otra parte de esa materia puso la posibilidad de recibir todas las formas; esta última materia es la materia inferior".

De algunas de las ideas de Gersónides no hay el menor rastro en Spinoza. De otras aparece una tácita refutación en la *Ética*. Otras, en fin, asoman en el espinocismo. En la concepción de Spinoza nada hay que se asemeje a la tesis de Gersónides sobre la creación del mundo por un Dios trascendente y con una finalidad. Pero, en cambio, sí aparece la opinión de Gersónides sobre un orden rígido en el universo. Spinoza no admitía la tesis de Gersónides sobre la voluntad libre en el hombre, pero coincidía con él en la tesis que identificaba voluntad y razón. La distinción en el hombre de lo inferior, instintivo, y lo superior, racional, es común a ambos. Sus opiniones sobre el conocimiento recto como base de la virtud más alta pueden considerarse idénticas, si se piensa en la larga distancia de tiempo que los separaba.

El traductor de *Las guerras del Señor* al alemán, entre las numerosas notas al texto, trae más de una que señala reminiscencias de ideas de Gersónides en la filosofía de Spinoza [1]). Por nuestra parte, queremos indicar la semejanza que con ideas de Gersónides tienen las que Spinoza expone en los párrafos 50 a 55 de su tratado *De la reforma del entendimiento,* donde enuncia las condiciones de un saber verdadero y concluye: "Si hay un Dios o algún ser omnisciente, él no puede formar ficción alguna". Allí sostiene Spinoza que no cabe hablar de conocimiento de aquello que sólo es posible, y no necesario.

Spinoza no sólo conocía a discípulos de Aristóteles. Había leído al filósofo griego del cual Maimónides y Gersónides fueron adeptos rebeldes. Spinoza tenía en su biblioteca dos volúmenes del Estagirita, editados en Basilea en 1548. Para Julius

1) Lewi ben Gerson, *Die Kämpfe Gottes,* traducción y comentarios de Benzion Kellerman, ed. Mayer y Müller, Berlín, 1914-1916.

Guttmann [1]), Spinoza aprendió de Aristóteles mucho de lo que distingue al espinocismo de la filosofía cartesiana. En conformidad con Aristóteles, para Spinoza el último principio del conocimiento es también el principio fundamental del ser. Guttmann cree —cosa discutible— que merced a la influencia aristotélica pudo Spinoza representar frente a Descartes lo que Aristóteles representó frente a Platón.

¿Habría de ser Spinoza discípulo, sin más, del aristotelismo? Ciertamente no. En Gersónides mismo halló un notable ejemplo de espíritu crítico. Esta aptitud habría de ejercitarla él contra los alumnos judíos de Aristóteles. Sus puntos vulnerables le fueron enseñados por otro autor hebreo de la Edad Media, del cual tomó más de una idea constructiva de la *Ética*. De él nos ocuparemos a continuación.

---

1) Julius Guttmann, *Spinozas Zusammenhang mit dem Aristotelismus* en *Judaica, Festschrift zu Hermann Cohens siebzigstem Geburtstage*, ed. Bruno Cassirer, Berlín, 1912, págs. 515-534.

CAPITULO V

SPINOZA Y HASDAI CRESCAS

Hasdai Crescas. Su obra. La crítica a Aristóteles y a Maimónides. — Las pruebas de la existencia y de la unidad de Dios. — El problema del infinito. La constitución del universo. Las ideas de Crescas. — La doctrina de los atributos de Dios. La extensión. — Libertad y determinismo. La tesis de Crescas. Su teoría ética. — Semejanzas y diferencias entre Spinoza y Crescas.

En el estudio de los antecedentes del espinocismo ha de recordarse a Hasdai Crescas más que a ningún otro pensador judío medieval. Su influencia en Spinoza no sólo es verosímil; es cierta. No es aventurado afirmar que Spinoza recibió de Crescas más de una sugestión para la oposición al aristotelismo. Algunos pensamientos integrantes del sistema de Spinoza pueden considerarse como desarrollos de ideas de Crescas. Ya hemos visto que el filósofo lo nombra en una carta al señalar la manera en que los peripatéticos "modernos" interpretaban un argumento de los antiguos. Oportuno es señalar que en el siglo XVII no era hábito difundido entre los escritores la mención de los autores en quienes se inspiraban. Sólo acostumbraban hacerlo en aquellos casos en que cobraba especial relieve su relación con el autor citado. No sólo esto. Spinoza, unas veces, desenvuelve pensamientos enunciados por Crescas, apartándose de él; otras, coincide con el filósofo judeo-español.

La vida de Hasdai Crescas fué la de un estudioso. Nació

en Barcelona en 1340, en una familia de conocidos talmudistas. Maestros muy sabios lo instruyeron en ciencias judaicas, que llegó a dominar con sagacidad poco común. También en otras disciplinas se ilustró desde temprano. Rabino en Zaragoza, se imponía al respeto de sus correligionarios por su talento y la amplitud de su versación filosófica. Para defender su credo escribió libros de polemista y también de creador en el campo de la filosofía. Un suceso que lo afectó hondamente y circunstancias de su país y de su época contribuyeron a determinar su decisión de escritor: cuando contaba cincuenta y un años murió en la hoguera su único hijo, por haberse negado a aceptar el catolicismo. En aquel tiempo no pocos judíos de España, cediendo a las promesas, unas veces, y, las más, cediendo a las amenazas, se incorporaban al cristianismo. Hasdai Crescas se empeñó entonces en una lucha tenaz en defensa del culto mosaico, amenazado por las conversiones en constante aumento y —así lo creía— por los adeptos más extremos de Gersónides y, sobre todo, de Maimónides, en cuyos libros veía gérmenes de graves herejías.

Para combatir las conversiones compuso en español un *Tratado* en que intentaba probar lo infundado de los dogmas cristianos. Para hacer frente a las doctrinas que juzgaba funestas dentro del judaísmo, redactó en hebreo una obra, la *Luz de Dios* [1]), de crítica a Maimónides y a su maestro Aristóteles.

---

1) *Or Adonai* es el título en hebreo de la obra de Crescas. Consta de cuatro *libros;* los primeros tres están divididos en *partes,* subdivididas en *capítulos.* Los primeros 25 capítulos de la primera parte del primer libro tratan de las 25 proposiciones en que Maimónides expone los principios fundamentales de la filosofía de Aristóteles; los primeros 20 capítulos de la segunda parte de ese mismo libro desarrollan la crítica de 20 de esas proposiciones. El profesor Harry Austryn Wolfson, con el título de *Cresca's Critique of Aristotle* (Harvard University Press, Cambridge, 1929) ha editado el texto hebreo con traducción inglesa de uno y otro grupo de capítulos, acompañado de excelentes notas y de un exhaustivo estudio sobre la doctrina de Crescas. Además del volumen de Wolfson hemos empleadó en la redacción de este capítulo el ya mencionado libro de M. Joel sobre las doctrinas filosófico-religiosas de Hasdai Crescas y su influencia histórica y las historias de la filosofía judía medieval de Julius Guttmann, Isaac Husik y Meyer Waxman.

En ella apunta más de una reflexión precursora de ideas fundamentales del Renacimiento. La refutación de Hasdai Crescas al Estagirita es la de un judío devoto y también la de un filósofo. Expuso un sistema de pensamientos en torno de problemas de la teología tradicional: la existencia y la unidad de Dios; los atributos de Dios; la ciencia divina y la providencia, en su relación con los hechos del mundo físico y los actos humanos. Al discurrir sobre estas cuestiones Hasdai Crescas desarrolla su crítica al aristotelismo y al mismo tiempo expone su propia concepción sobre la divinidad, sobre el mundo y sobre la moral.

El fervor religioso de Crescas explica que su meditación se detuviese en primer término en el problema de la existencia de Dios. Juzgaba que en este punto no eran aceptables los razonamientos de Aristóteles porque partían de premisas carentes de verdad. Sus objeciones a la prueba aristotélica de la existencia y de la unidad de Dios le servían de base a una censura no menos vigorosa contra Maimónides. Para demostrar la existencia de Dios, Maimónides se apoya, como Aristóteles, en la imposibilidad del infinito. Conocemos lo fundamental de su argumentación: toda cosa en movimiento ha menester un motor; éste, a su vez, también ha menester un motor, y así indefinidamente. Como en la realidad no se da el infinito, se ha de admitir por fuerza un primer motor inmóvil: Dios. La crítica de Crescas a la argumentación de Aristóteles y Maimónides se basaba en una concepción opuesta a la de ellos en cuanto a la existencia del infinito. Para Aristóteles y para Maimónides era verdad incontrovertible la de que el infinito es imposible. De ella fluía su argumentación demostrativa de la existencia de Dios. Crescas, al refutar la tesis en que se fundaba esta demostración, negaba al propio tiempo validez a la demostración misma.

Por lo dicho se advierte la importancia que para Crescas debía tener el problema del infinito, de si su existencia es o no posible. Según Crescas, tal como lo expone Wolfson [1]),

1) Harry Austryn Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, Harvard University Press, Cambridge, 1926, págs. 41-42.

Aristóteles para negar la existencia del infinito discurre con argumentos derivados de un erróneo punto de partida: confunde la naturaleza del infinito con la de lo finito. Llega a negar la existencia del primero razonando con nociones que sólo son aplicables al segundo. Crescas indica las falacias de la argumentación aristotélica, y señala que el infinito, si existe, no ha de estar limitado; ha de ser informe; ha de moverse circularmente pero no alrededor de un centro. No sólo esto. Aristóteles pretendía que el infinito no existe, en virtud de que su existencia no es posible ni como compuesto ni como simple. Crescas somete a un examen riguroso la argumentación de Aristóteles y llega a la conclusión de que cabe concebir el infinito como un cuerpo compuesto de un número finito de elementos, uno de los cuales sería infinito; igualmente cabe concebirlo como un cuerpo simple, constituído de un único elemento infinito. De los argumentos de Crescas, hay un eco en las ideas que Spinoza expone en el escolio de la proposición XV del primer libro de la *Ética*, cuando indica el error en que se incurre al considerar la extensión infinita como constituída de partes mensurables.

La crítica de Crescas a la concepción aristotélica sobre el infinito, necesariamente hubo de convertirse en rechazo de toda la física de Aristóteles, fundada en la negación del infinito. Para el filósofo griego el mundo era una esfera cerrada cuyo centro es la tierra, y fuera de la cual nada hay ni puede haber. Aristóteles explica el concepto de espacio como el límite entre el cuerpo que abarca y el abarcado. El tiempo es para él el número de movimientos en relación al *antes* y al *después*. Para Aristóteles era inadmisible la existencia de un espacio que no estuviese ocupado: la naturaleza siente horror al vacío. Este mundo limitado ha de tener un motor último, porque para Aristóteles, y también para Maimónides, resulta inconcebible una cadena infinita de causas y efectos. Crescas destruye paso a paso este edificio aristotélico. Siglos antes del italiano Torricelli, el pensador judío español demostró lo infundado de la tesis de Aristóteles de que no cabe un espacio vacío, de que en tal espacio sería inconcebible el movimiento.

También demostró lo erróneo de la doctrina de Aristóteles sobre el espacio y sobre los *lugares* naturales de los elementos que concéntricamente rodean la tierra. En su discurso desenvuelve el pensamiento, entrevisto por Albalag, de que lo esencial del espacio es la extensión, el vacío, y de que todo objeto del mundo está rodeado de la vacía extensión infinita. Fué de los primeros pensadores medievales que desgarraron el limitado mundo aristotélico.

Aristóteles creía que existe *lugar* allí donde hay *cuerpos*. Pero quedaba abierta la pregunta de qué había fuera del *mundo*. Autores anteriores a Crescas solían resolver la dificultad diciendo que más allá no hay *ni lleno ni vacío*, que hay, simplemente, *nada*. Crescas juzgó inaceptable tal explicación. "Nada" no es un término medio entre lleno y vacío, y por eso, de acuerdo con la ley del tercero excluído, lo que está fuera del universo finito ha de ser algo. Esta afirmación del infinito era rica en importantes consecuencias. Aristóteles no distinguía entre *lugar* y *espacio*. Se trataba en todo caso de algo ocupado por alguna cosa. Para Crescas el espacio tanto podía estar ocupado como no estarlo. En este último caso se trataba de extensión incorpórea. La idea de Crescas en este respecto guarda alguna similitud con la teoría de los físicos modernos sobre el éter. Ella conducía a una nueva visión del orden físico.

En la doctrina de Crescas —a diferencia de la aristotélica— aparece un espacio infinito en que flota un infinito número de mundos. Filósofos griegos, entre ellos los atomistas, y aun algunos anteriores, creían en la existencia de gran número de mundos en un vacío infinito. Dos siglos después de Crescas, por obra de Giordano Bruno, se incorporó esta concepción al pensamiento moderno. Podría decirse que la visión de Crescas es precursora de la de Bruno, pero entre una y otra media una diferencia fundamental, como que se interponen las concepciones científicas del Renacimiento. Los mundos múltiples de Crescas eran —así cabe pensarlo— ptolemaicos, con tierras estacionarias en el centro y rodeadas de

esferas concéntricas; los mundos en que pensaba Giordano Bruno eran copernicanos.

Crescas, a la vez que desmenuzaba la doctrina aristotélica, levantaba su propia construcción. Su crítica se fundaba, ya en la incompatibilidad de afirmaciones de Aristóteles con verdades bíblicas, ya en la incongruencia de los argumentos aristotélicos, ya en el divorcio que mediaba entre los enunciados de Aristóteles y los hechos de la experiencia. En cuanto a lo último, aunque no llegó a formular una doctrina científica y un método científico fundados en la observación, sabía invocar comprobaciones empíricas para demostrar los errores de Aristóteles. Para Wolfson, "Crescas había pasado la etapa en que el hombre condenó la razón; había alcanzado la etapa en que el hombre comenzó a dudar de la razón, pero no había entrado en la etapa en que el hombre aprendió a vigilar la razón".

La terminante oposición de Crescas a la física de Aristóteles, se manifestaba también en la discrepancia entre nuestro autor y el griego en lo que se refiere al principio de la continuidad y la homogeneidad del Cosmos. Aristóteles pensaba que había interconexión entre las diversas partes del universo y continuidad de movimiento a través de ellas. Pero al mismo tiempo creía que su constitución no era ni continua ni homogénea: el mundo sublunar y el mundo translunar eran para él dos reinos distintos, y de naturaleza diferente eran los movimientos de los cuerpos de uno y otro. Aristóteles describía como rectilíneos y naturales los movimientos sublunares, que serían producidos por fuerzas centrífugas y centrípetas que actúan sobre los cuatro elementos. Merced a esos movimientos se produciría el reflujo de dichos elementos a sus *lugares naturales*. En el mundo translunar, en cambio, el movimiento sería circular. Aristóteles lo describe como voluntario, apetitivo, producido por un principio motor, inherente a los cuerpos celestes, que actúa sobre ellos, desde dentro, a la manera de un alma.

Para el Estagirita, hay una diversidad no menos radical entre la composición última de los cuerpos sublunares y la de

los translunares. Según él nada hay de común entre los cuatro elementos de que están integrados los cuerpos sublunares y el éter que constituye los cuerpos translunares. Distinción análoga, aunque no idéntica, admitían los aristotélicos árabes y hebreos. Suponían en los cuerpos sublunares una materia inextensa que es pura potencialidad y a la que se agrega la tridimensionalidad a manera de forma corporal. En los cuerpos translunares no habría materia puramente potencial, inextensa. Según Wolfson la diferencia entre la materia de uno y otro mundo, tal como la concebía Aristóteles, sería similar a la que nosotros afirmaríamos si dijéramos que la gravitación actúa en una parte del universo y no en la otra. Crescas niega esta discontinuidad y heterogeneidad. Para él es inaceptable la distinción aristotélica entre el movimiento circular de los cielos y el rectilíneo de los cuerpos sublunares. Describe como naturales unos y otros. Ciertamente el punto de vista de Crescas no era totalmente nuevo, pero él lo subrayó con insistencia elocuente. Crescas también negaba la diferencia entre la materia de las esferas celestes y la de los cuerpos sublunares. En ambos casos, materia y tridimensionalidad son equivalentes. No admitía que en caso alguno tenga la materia una actualidad que le sea conferida por la forma. Este rechazo de la doctrina aristotélica de materia y forma era rica en consecuencias: abría el camino a la identificación de materia y extensión que aparece en la filosofía del siglo XVII.

Según Wolfson, en el pensamiento de Crescas está implícita una tendencia a reivindicar el atomismo. Aunque Crescas emplea la terminología de Aristóteles, da a los vocablos un significado totalmente distinto. Esto se advierte de modo particular en cuanto a las nociones de *materia* y *forma*. Para Aristóteles la forma era principio de actualización de la materia. El *átomo,* para quienes afirman que existe, no sólo se distingue de la materia aristotélica por su indivisibilidad, sino también por la actualidad de su existencia. Crescas también elimina de la noción de materia toda idea de potencialidad: da a la materia existencia actual. La forma se convierte entonces en mero accidente.

En la obra de Crescas se advierte una constante tendencia a identificar lo que en los aristotélicos aparecía como diverso. No sólo unifica las fuerzas de la Naturaleza estableciendo que los movimientos de los cuerpos celestes y de los terrestres son de la misma clase, sino que amplía esta unificación incluyendo en ella el fenómeno de la atracción magnética, que sería idéntico al movimiento natural de los elementos. "Lógicamente, una analogía moderna de la explicación de Crescas sería una tesis que unificase en una sola las leyes del electro-magnetismo y de la gravitación".

Aristóteles, el maestro de Maimónides, negaba la existencia de una pluralidad de mundos materiales, de independientes sistemas de esferas concéntricas. Crescas no se pronuncia sobre el número posible de mundos, pero —ya lo vimos— su pensamiento conduce a la consecuencia de que hay un espacio infinito poblado de una infinita cantidad de mundos. De esto infiere una conclusión de singular importancia: si no está probada la unidad del mundo, no puede esta unidad servir de base a la demostración de que la fuerza creadora es también única. Al discurrir de este modo, Crescas apuntaba a una conclusión que ya había expuesto el pensador árabe Algazali: que el método especulativo es insuficiente para demostrar la unidad de Dios. En la tradición encuentra Crescas tanto la certeza de que Dios existe como la de que hay un solo Dios. De ella extrae una persuasión que la disquisición lógica no es capaz de producir: "Sólo la fe nos puede dar la convicción firme, inconmovible. A nosotros, creyentes, la Biblia nos ha abierto los ojos, ha arrojado de nuestros corazones toda duda con su declaración: Oye, Israel, nuestro Dios es un Dios único".

Así asentaba Crescas la limitación del intelecto humano. Él no es infalible, y ciertamente es incapaz de hallar solución a determinados problemas. Verdades que el intelecto no alcanza, nos las puede ofrecer la fe. Esto no significa que se ha de creer en afirmaciones que contradicen la razón; sólo importa que se han de admitir verdades inaccesibles al puro razonamiento. Esta opinión del autor de la *Luz de Dios* ciertamente importaba un rechazo del intelectualismo de los aristotélicos, intelectualis-

mo que suponía la mayor confianza en el entendimiento y a la vez implicaba la tesis de que la perfección divina está en la racionalidad. Porque creían que la razón es lo más elevado del hombre, pensaban que la inmortalidad sólo podía lograrse mediante la unión de la razón individual con la razón universal. Así lo había enseñado Maimónides; así lo habían enseñado otros aristotélicos. Para ellos sólo alcanzaba la vida ultraterrena el hombre que había desarrollado su intelecto a un grado elevado. La tesis traía consecuencias de vasto alcance en el terreno práctico, moral y religioso: el hombre que cultiva disciplinas intelectuales, podía disfrutar de una inmortalidad que no lograrían el piadoso y el justo. Para Crescas, Dios no era pura razón, ni el cultivo del razonamiento era virtud superior a las otras virtudes humanas.

Sabemos ya que para Crescas se comprueba con el razonamiento la posibilidad de un espacio infinito poblado de un infinito número de mundos. Sabemos también que para él la tradición nos da la certeza de la existencia de un Dios único. Plantéase ahora el problema de sus atributos.

Ya hemos visto en las páginas 96 y 97 la doctrina de Maimónides sobre los atributos negativos de Dios, fundada en la idea de que no es legítimo suponer en el ser divino múltiples atributos positivos. Para Maimónides no cabe adjudicar a la divinidad propiedades que sólo pueden serlo de las criaturas. Crescas califica esta teoría como un juego de palabras. No todo lo que parece múltiple lo es en verdad, y no porque la mente humana señale en Dios una pluralidad de atributos habrá de ser ella real. Al igual que Algazali, aunque con argumentos distintos, sostiene que la afirmación de atributos positivos respecto de Dios no es incompatible con la simplicidad del ser divino. Indica que los llamados atributos negativos de Dios son simplemente una fórmula verbal, y nada más que eso. Decir que Dios no es inexistente, ¿no es, acaso, lo mismo que decir de él que es existente? Tampoco acepta Crescas la tesis de Maimónides de que el saber de Dios, por ejemplo, sea por su índole distinto del humano. Para Crescas, el saber de Dios es infinita-

mente más elevado y más claro que el del hombre, pero es de la misma naturaleza que el humano. Si así no fuera, ¿no habríamos de suponer que el saber divino sea lo que consideramos ignorancia? Largo tiempo después de Crescas, afirmará Galileo que en el campo del puro saber matemático no hay diferencia de naturaleza entre el conocimiento humano y el divino.

La opinión de Crescas sobre los atributos de Dios coincide en parte con la de Gersónides, pero una diferencia marcada separa sus teorías. Gersónides, colocado en una posición aristotélica y racionalista, considera que el espíritu divino sólo puede revelarse en el pensamiento. El amor infinito es la esencia de Dios, según Crescas. Su perfección no radica en el conocimiento, sino en la bondad y el amor. Es este amor el que determina la creación divina, obra voluntaria y a la vez necesaria. Los discípulos de Aristóteles sostenían que la suprema dicha de Dios está en la conciencia de su saber infinito. Para Crescas esto era sólo parte de la verdad. La suprema dicha de Dios está igualmente en su amor infinito y en su infinita bondad. En el amor, precisamente, está el vínculo entre Dios y el hombre. El amor es el supremo atributo de Dios y la perfección de toda criatura depende de su participación de este amor.

Crescas afirma la identidad entre la voluntad divina y la inteligencia divina. Con otras palabras, sostendrá Spinoza análogo punto de vista y coincidirá también con Crescas en la tesis de que en el amor a Dios radican la virtud suprema y la suprema felicidad.

Esta coincidencia es sin duda menos importante que otra que media entre Spinoza y el autor de la *Luz de Dios* en cuanto a los atributos de la divinidad. En efecto, Crescas afirma que la extensión es uno de los atributos de Dios. Señala que pensadores anteriores a él, partiendo del punto de vista de que la extensión da a cada objeto su forma determinada, solían designar con la misma palabra la forma y el ser de las cosas. Y como Dios es la forma de todo lo que existe, el que crea, determina y limita todo, sabios judíos dieron el nombre de "makom" (lugar) a Dios. Dios sería el espacio del mundo. Así como el vacío penetra los más pequeños fragmentos

de toda materia, así el resplandor divino penetra todas las partes del universo, porque Dios es el fundamento de todo lo que existe. Verdad es que Crescas invoca autoridades hebreas para sostener que la extensión es uno de los atributos de Dios, pero nadie había formulado este punto de vista con la misma precisión que él. No sólo entre los judíos se conocía el viejo dicho rabínico de que Dios es el lugar del mundo, pues también lo encontramos en pensadores cristianos, que lo tomaron de otras fuentes. No se daba siempre el mismo sentido a la fórmula cuya intención originaria fué seguramente la de expresar la omnipresencia de la divinidad. Desprovista al comienzo de significado filosófico riguroso, podía, sin embargo, ser germen de una idea de alcance radical. Si implicaba la afirmación de la existencia de un espacio infinito, podía conducir a la identificación de Dios y espacio y también de Dios y Naturaleza. A esto llegó Spinoza en el siglo XVII. Sostuvo que la extensión es uno de los atributos que conocemos de la única substancia, de Dios, e identificó a Dios con la Naturaleza. Crescas afirmó que Dios es el lugar del mundo, esencia y forma del universo; adscribió a Dios el atributo de la extensión. Spinoza adscribió a la Naturaleza el atributo del pensamiento, y llegó a la fórmula *Deus sive Natura*.

Planteábase ahora a Crescas el problema de la relación entre Dios y el mundo. Para Aristóteles y sus discípulos fieles, la relación entre Dios y el universo era de absoluto contraste: de lo inmaterial con lo material, de lo inmóvil con lo movible. Aunque Dios era causa del movimiento del universo, no era causa inmanente ni causa externa: era una causa "separada". Dios sólo tenía el atributo del pensamiento, en el sentido espinociano de la palabra. Para Spinoza, Dios tendrá los atributos de pensamiento y extensión. Crescas no llegó a identificar Dios y Naturaleza, como más tarde lo haría Spinoza. Pero sí llegó a afirmar que Dios es el *lugar* del universo, que Dios es la esencia y la forma del universo. Su pensamiento estaba en el camino que conduce a la teoría de la inmanencia de Dios, pero no lo recorrió hasta el extremo. A la vez que pensaba que la extensión es un atributo de Dios, Dios, dotado de voluntad, era para él

trascendente al mundo: contrastaba con el universo como lo espiritual con lo material, lo simple con lo múltiple, lo incondicionado con lo que no lo es.

En todo caso, para Crescas, es el amor divino el que lleva a Dios a crear continuamente el bien. La beatitud divina está en esta creación: Dios se regocija con sus obras. El pensamiento de que el amor es el vínculo que une al hombre con Dios es el punto central de la filosofía de Crescas. También Maimónides, autor de definida orientación intelectualista, sostenía la misma opinión. También para él, era el *amor Dei intellectualis* la virtud suprema, pero en su doctrina ella estaba sujeta, como a requisito previo, al desarrollo del intelecto. En ese punto Crescas disentía igualmente del aristocratismo intelectual de Gersónides, que distinguía entre las mentes filosóficas y las otras y afirmaba que toda virtud estaba en el mayor despliegue del entendimiento. Para Maimónides procede de Dios lo bueno, y no lo malo, que en realidad no existe: la oscuridad es la ausencia de luz, y el mal es la ausencia de bien. Crescas adopta en este punto el criterio de la Cábala, que ignora las antítesis absolutas y para la cual no cabe una distinción radical entre el bien y el mal, siendo lo que llamamos mal un escalón hacia Dios. Lo que el hombre considera como mal también tiende al bien, porque es obra de la providencia divina, en nombre de la justicia.

Como los autores cuyas opiniones rechazaba, Crescas también se ocupó del problema del conocimiento divino en su relación con el orden que rige en la producción de los hechos y su carácter necesario o contingente. Para darle una solución fundada, examina tanto los argumentos en que se basa la teoría de que todo está predeterminado, como los que sirven de apoyo a la teoría de que hay una voluntad libre. El autor de *Luz de Dios* se adhiere a la primera y niega la libertad de la voluntad. No le pasan inadvertidas las consecuencias morales de esta opinión, y por eso recomienda que se discurra sobre ella con suma cautela, a fin de evitar que personas ignorantes la utilicen como justificación para las acciones más deplorables. Para Crescas, el hombre tiene voluntad libre sólo en la medida en que puede elegir entre dos decisiones distintas y aun

opuestas. Pero esta elección, subraya, no es producto de una opción arbitraria, sino resultado necesario de circunstancias y condiciones que llevan al hombre a obrar de una manera y no de otra. Los decretos de la voluntad sólo son libres en cuanto no sentimos coerción al decidirnos, en cuanto no tenemos conciencia de la determinación. Pero en verdad, las voliciones son determinadas, como todo lo que sucede en la Naturaleza. Son necesarias en cuanto responden a causas.

Todo objeto o fenómeno, dice Crescas, es por sí mismo un accidente, una posibilidad; pero si se lo considera dentro de la cadena de las causas y los efectos, aparece como necesario. Sin embargo, en la doctrina de Crescas, esto no significaba una concepción fatalista. No porque se acepte que es resultado de un orden necesario el que tal hombre sea, por ejemplo, sabio, se habrá de desistir de buscar la sabiduría. Tampoco se ha de pretender hallar en el criterio de la necesidad una disculpa para no aplicar el mayor esfuerzo al cumplimiento de los mandamientos divinos. Los actos son precisamente eslabones necesarios en la cadena de los acontecimientos.

El criterio determinista de Crescas y su inquebrantable lealtad a la tradición religiosa no eran fácilmente conciliables. Los problemas se le planteaban uno tras otro. ¿Cómo lograr la concordancia entre la teoría de la necesidad y la aceptación de la recompensa y el castigo por las acciones humanas? Recompensa y castigo son, según él, en cada caso, resultado necesario de los actos buenos y de los malos. Ellos pertenecen al orden inevitable de las cosas. Admitido que así fuese; ¿cómo eludir una cuestión no menos difícil, la cuestión de la responsabilidad? La solución final era para él de orden religioso. Es materia de fe la práctica del bien, como es materia de fe la afirmación de la existencia de un Dios único: por la revelación sabe el hombre que hay un solo Dios; por ella conoce los mandamientos divinos. Porque Dios es amor y bondad, ha decretado los mandamientos para que despierten en el hombre el deseo de hacer el bien y lo justo. Y los ha decretado a fin de que el hombre se le parezca. El hacer el bien es causa de infinita alegría e infinita dicha, alegría y dicha infinitas que acercan, a quien hace el bien, a Dios. Ahí está la recompensa.

Quien no practica el bien, sufre del forzoso castigo. Lo que da mérito a los actos es su intención, el estado del ánimo al ejecutarlos. El simple cumplir los mandamientos divinos no significa hacer la voluntad de Dios; sólo se obedece a la voluntad divina cuando la alegría acompaña a las buenas acciones. Ciertamente, tal estado de ánimo es también resultado de causas estrechamente ligadas entre sí. Y también la recompensa y el castigo son resultado necesario del orden universal nacido del amor divino, orden en conformidad con el cual el aproximarse a Dios trae recompensa y el alejarse de él trae castigo. Pero cuando en nuestros actos falta la conciencia de la libertad, cuando ellos son coercitivos, no cabe hablar de aproximación o alejamiento de Dios, ni de recompensa y castigo ligados a ellos.

Según M. Joel [1]), en la concepción ética de Crescas el verdadero fin del cumplimiento de los ritos, como de toda acción justa, es la dicha que da la voluntad de hacer el bien. Obedecer a Dios es imitarle en el bien. Amarle es unirse a Él. Recompensa y castigo dependen de la unión y del alejamiento de Dios, como todo efecto depende de su causa.

Crescas se plantea el problema del fin último de la creación y de la existencia del hombre, cuya suprema felicidad está en la perfección moral. Categórica es su disidencia con el racionalismo de Maimónides y sus discípulos, para quienes el "intelecto adquirido" es el inmortal. Para Crescas, esta tesis, discordante con la concepción del judaísmo, presupone que en lo pasajero, mortal, se crea, de modo inconcebible, algo distinto, algo inmortal, un espíritu dotado de persistencia indefinida; presupone —cosa absurda según Crescas— que el concepto abstracto se convierte en espíritu pensante, pues eso precisamente es, para él, la teoría de que el intelecto adquirido, función de los conceptos abstractos, resulte inmortal. Crescas sostiene que el saber y la fidelidad a los preceptos no son por sí solos el fin más alto de la enseñanza divina. Este fin pertenece tanto al dominio del saber como al dominio de la actividad práctica, y es el amor a Dios. De los dos mandamien-

1) M. Joel, *Don Chasdai Creskas' religions philosophische Lehren*, pág. 52.

tos de la Biblia que ordenan conocer a Dios y amarlo, consideraba Crescas como más importante el segundo. Está escrito que se ha de amar a Dios de todo corazón, y éste es el objeto más elevado de la vida del hombre.

Cuando Crescas publicó su *Or Adonai,* hacía ya largo tiempo que el pensamiento de Aristóteles y sus discípulos gozaban de prestigio en núcleos judíos. Ello explica la resistencia con que la doctrina del crítico del aristotelismo hubo de ser recibida por los admiradores hebreos de Aristóteles. En cambio, en los círculos adversos al pensamiento del Estagirita, y por largo tiempo, sus opiniones hubieron de contar con aprobación y sus argumentos hubieron de ser mentados con respeto.

Spinoza conoció de Crescas la enunciación de las razones contra la existencia del infinito y la refutación de ellas. De Crescas pudo aprender que hay un espacio infinito e indivisible y una infinita cadena de causas. En él halló la afirmación de que la extensión es un atributo de Dios, y que la creación no es obra arbitraria de Dios, sino resultado necesario de la naturaleza divina. No hay realmente para Crescas, y tampoco la hay para Spinoza, una voluntad libre. Todo es determinado en conformidad con un orden al que nada escapa; sólo ilusoriamente puede el hombre creerse dotado de libre arbitrio. Recompensa y castigo son resultado necesario de las acciones humanas. Para Spinoza, a igual que para Crescas, es el amor a Dios la suprema virtud del hombre. Dios, al amar la perfección del hombre, ama su propia perfección.

En el curso del presente capítulo hemos visto las ideas y las sugestiones que Spinoza pudo recibir de Crescas. Vimos también que disiente de él en cuestiones fundamentales. Sabemos que para el autor de la *Luz de Dios,* la noción de la existencia de un Dios único procede de la revelación. Muy distante de esta concepción es la de Spinoza en su *demostración* de que sólo hay una única sustancia, infinita, perfecta.

En la obra de Crescas se asocian al razonamiento más vigoroso y a una crítica penetrante, ideas derivadas de la Cábala y de otras fuentes místicas del judaísmo. ¿Tiene con ellas alguna relación la filosofía de Spinoza?

CAPITULO VI

SPINOZA Y LA MISTICA JUDIA

La mística judía. Su historia. — El Libro de la Creación. *— La Cábala.* El Zohar. *Su doctrina. Los números. La teoría de la emanación. — La Cábala en Amsterdam en el siglo XVII. La* Porta Coeli *de Abraham Herrera. — Diversidad de opiniones sobre el tema "Spinoza y la Cábala". — Diferencias entre Spinoza y la Cábala. — Conclusiones sobre la relación de Spinoza con el pensamiento judío. — Dios y el orden cósmico según la Biblia y el Talmud.*

En el capítulo II de este volumen hemos visto que entre las primeras referencias al origen judío del pensamiento de Spinoza se cuenta la afirmación de su parentesco con la Cábala. Sabemos también con cuánta aspereza habla Spinoza de los cabalistas de Amsterdam en el *Tratado Teológico-Político.* Aquella afirmación y esta aspereza no han de tomarse como hechos de significación decisiva en el estudio objetivo de la filiación del espinocismo. Es legítimo pensar que uno y otro han respondido a una misma circunstancia: la amplia difusión de la Cábala en la ciudad en que Spinoza nació y se educó. A ello se debió posiblemente que Wachter buscara en libros cabalistas la raíz de la filosofía de Spinoza; y porque los desvaríos místicos habían llegado en Amsterdam a formas extremas, pudo Spinoza juzgar con severidad a los adeptos de la Cábala. En todo caso, es verdad que más de una vez se han señalado

en la filosofía de Spinoza ideas coincidentes con las de la mística judía. Jacobi llega a decir que "la filosofía cabalística en cuanto filosofía no es otra cosa que espinocismo". En dicho capítulo II recordamos apreciaciones igualmente categóricas de otros autores. No menos numerosos que ellos son los que niegan toda relación entre Spinoza y la Cábala o cualquier expresión literaria del misticismo judío.

No es fácil pronunciarse en la disputa. La literatura mística judía tiene una prolongada historia, harto difícil de reconstruir aún para los más eruditos investigadores. Y ciertamente no es más fácil desentrañar su contenido. Pierre Duhem, en el tomo V de *Le Système du Monde,* indica que en un comienzo la doctrina esotérica de los judíos fué trasmitida sólo por la tradición oral. Más tarde aparecieron de ella tratados escritos, entre los que merecen particular atención el *Sefer Yetzira* (*Libro de la Creación*) y el *Zohar* (*Libro del esplendor*). Mucho difieren los juicios de historiadores acerca de la fecha en que el *Libro de la Creación* se publicó. Meyer Waxman, en su *Historia de la literatura judía* [1]), sostiene que fué redactado —en Palestina probablemente— a fines del siglo IX. Desde Palestina, el *Libro de la Creación* se habría difundido a Babilonia, al África del Norte y a Italia; ya en el siglo X estudiosos autorizados le prestaban atención preferente. Saadia lo tradujo al árabe y le dedicó un comentario fundado en sus propias ideas filosóficas. A partir de ese siglo y por espacio de doscientos años no se escribió ningún libro místico judío de volumen considerable. Sí se compusieron pequeños ensayos en los que, junto a ideas originadas en el *Libro de la Creación,* se enunciaban otras, de procedencias distintas.

Escritores dignos de crédito coinciden en la tesis de que el *Libro de la Creación* es una suerte de eslabón entre las expresiones más remotas del misticismo judío y la Cábala, posterior. En sus páginas aparecen, en forma rudimentaria, la

---

1) MEYER WAXMAN, *A History of Jewish Literature,* ed. Bloch Publishing Co., Nueva York, 1933, t. II, pág. 342.

doctrina de la emanación y la afirmación del poder místico de las letras del alfabeto hebreo. Una de sus tesis principales es que entre Dios y el Universo hay diez *sefiroth* (emanaciones) que son la base de toda existencia. He aquí cómo un comentarista autorizado expone el significado de las diez *sefiroth* en el *Libro de la Creación:*

"Ellas comprenden las tres emanaciones primarias que proceden del Espíritu de Dios, a saber: 1º) el aire espiritual; 2º) el agua primaria; 3º) el fuego. Otras seis son las tres dimensiones (altura, largo, ancho) extendidas a derecha y a izquierda. Estas nueve, junto con el Espíritu de Dios, forman las diez "sefiroth", que son eternas. Las tres primeras son los prototipos ideales de la creación que se hicieron posibles una vez producido el espacio infinito, representado por las otras seis "sefiroth".

"Mientras los tres elementos primarios constituyen la materia de las cosas, las veintidós letras del alfabeto hebreo constituyen su *forma.* Las letras oscilan en cierta manera en el límite entre el mundo espiritual y el mundo físico, pues la existencia real de las cosas sólo es cognoscible por medio del lenguaje, esto es, de una capacidad humana de concebir pensamientos. Como las letras resuelven el contraste entre la materia y la forma de las cosas, representan la actividad solucionadora de Dios; porque todo lo que es, existe a causa de los contrastes que encuentran su solución en Dios. Por ejemplo, entre los tres elementos primarios, los contrastes entre el fuego y el agua desaparecen en el *ruah,* que es "aire" o "espíritu" ("aire espiritual").

"Claro está que la doctrina de la emanación es en realidad neoplatónica. Ella trata de contestar a la pregunta de si es posible el contacto entre lo finito y lo infinito a favor de la concepción de que todas las cosas existentes son una emanación que en último análisis procede de Dios. Dios las abarca a todas, animadas e inanimadas" [1]).

1) G. H. Box, *Hebrew Studies in the Reformation period and after; their place and influence,* en *The Legacy of Israel,* Clarendon Press, Oxford, 1928, págs. 326-327.

Las ideas del *Libro de la Creación*, surgidas en Palestina y propagadas en escuelas judías de Babilonia, habrían dado nacimiento a la Cábala alemana, cuyos comienzos datan del siglo X.

En el siglo XIII, filosofía neoplatónica, misticismo oriental y tradiciones esotéricas del Talmud, fueron las fuentes de un vasto movimiento místico, que no sólo exteriorizó una particular actitud religiosa, sino que también fué un aspecto de la lucha contra las doctrinas de Maimónides y de otros admiradores del pensamiento aristotélico. Los libros en que esta corriente espiritual tuvo su traducción no tardaron en alcanzar difusión en círculos amplios. Así nació una vasta literatura cuya obra central era el ya nombrado *Zohar* o *Libro del esplendor*. Sobre la fecha de su composición difieren los juicios de sabios minuciosamente versados en la materia, pues mientras algunos autores afirman que es del siglo XIII, otros le asignan un origen mucho más lejano. Tampoco se sabe con exactitud quién lo escribió. No pocos historiadores sostienen la tesis —negada por otros— de que fué compuesto por Moisés de León. En todo caso, el *Zohar* es el escrito central de lo que se llama propiamente *Cábala.*

El *Zohar* o *Libro del Esplendor* debe su nombre al tercer versículo del capítulo XII del Libro de Daniel: "Los que sean sabios brillarán como el esplendor del firmamento". Está redactado en forma de comentarios al Pentateuco. Obra de fuentes diversas, contiene desvaríos junto con intuiciones agudas. En *The Legacy of Israel* [1]) expone G. H. Box su contenido:

"La doctrina de las *Diez Sefiroth* (emanaciones) se considera plenamente axiomática. Como en todos los sistemas místicos, el alma ocupa un lugar predominante en la teología del *Zohar* y las ideas que le conciernen (esto es, su constitución como una trinidad) reflejan la influencia de la psicología platónica. La doctrina de la metempsicosis desempeña en el *Zohar* un papel predominante, lo mismo que la de los cuatro mundos. Éstos son: a) el mundo *Azilútico* (o mundo de

1) *The Legacy of Israel*, págs. 329-330.

"la emanación") que contiene las "Sefiroth"; b) el mundo *Beriático* (o mundo de "las ideas creadoras") que contiene las almas piadosas, el trono divino y las cámaras divinas; c) el mundo *Yesirático* (o mundo de "las formaciones creadoras"), donde residen las *diez clases de ángeles* con sus jefes, presididos por Metatron, que se convirtió en fuego; d) e mundo *Asiyático* (o mundo de "la materia creadora"), en el cual hay ciertos poderes angélicos (los Ofannim), los ángeles que reciben las plegarias y vigilan las acciones de los hombres y combaten a *Sammael,* personificación del mal. Parece indudable que estos mundos fueron concebidos de manera realista, pero más tarde se los interpretó en un sentido idealista o místico. La parte ética de la Cábala enseña que el amor es el lazo supremo entre el alma y Dios y trasciende al conocimiento y la voluntad. Para los adeptos de la Cábala, la ética forma parte de la religión. A este respecto escribe una autoridad en la materia [1]):

"La conexión entre el mundo real y el mundo ideal es obra del hombre, cuya alma proviene del cielo y cuyo cuerpo es terrenal. El hombre enlaza los dos mundos por su amor a Dios, que... lo une a Dios. El conocimiento de la Ley, tanto en su aspecto ético como en el religioso, es también un medio de influir en las regiones más elevadas, porque el estudio de la Ley significa la unión del hombre con la sabiduría divina. El ritual tiene también un sentido místico más profundo, pues sirve para preservar al Universo, y para asegurarle la bienaventuranza" [2]).

No es tarea fácil extraer del libro que nos ocupa un coherente sistema de ideas. Pierre Duhem se confiesa desconcertado ante los textos del *Zohar* cuando éstos se refieren a la naturaleza de Dios. Recuerda que al interpretarlos se ha de tener presente un pensamiento que también se encuentra en otras obras, en las de Filón, por ejemplo. He aquí cómo lo

---

1) L. Ginzberg, *Cabala* (en *Jewish Encyclopaedia*).

2) Este resumen de las doctrinas del *Zohar* está basado en *A Short Introduction to the Life of Rabb and Medieval Judaism,* págs. 247-250.

enuncia: "En Dios corresponde distinguir dos aspectos; se debe considerar, en primer lugar, a Dios tal como es en sí mismo, tal como era antes de que hubiese creado el mundo y se hubiese convertido en su Rey; en segundo lugar, se debe considerar a Dios tal como se nos manifiesta en sus obras y por sus obras"[1]). Bajo el primer aspecto, Dios es esencialmente inaccesible a toda razón; ningún conocimiento es capaz de alcanzarlo, porque lo propio de la divinidad por su índole misma no es susceptible de ser captado por el hombre. Bajo el segundo aspecto, Dios "reside en los seres creados al mismo tiempo que en su esencia". Precisamente, a través de sus obras nos deja adivinar algo de su ser; en el mundo se nos aparece en cierta medida la naturaleza divina. He ahí una divinidad que diríamos desdoblada: inmanente al mundo, accesible al hombre y, a la vez, misteriosa para el hombre y trascendente al mundo. Pierre Duhem afirma que a este pensamiento sobre la naturaleza de Dios, se agregan en el Zohar derivaciones, ampliaciones y modificaciones que hacen difícil su explicación exacta. Añade que por momentos se enuncia en la Cábala una concepción de la trinidad divina semejante a la del cristianismo, aunque, al propio tiempo, reconoce entre ellas grandes diferencias.

El lector seguramente ha comprobado cierta similitud entre la Cábala y las filosofías neoplatónicas. La doctrina de la emanación les es común. Pero hay en la Cábala un aspecto singular digno de atención. En todas las exposiciones y comentarios relativos a ella, se encuentran referencias a la significación principalísima que en su concepción tienen los números y las letras del alfabeto hebreo.

Sorprende a primera vista esta ingerencia de lo matemático y de especulaciones sobre el abecedario hebraico en doctrinas teológicas y metafísicas. El hecho, sin embargo, nada tiene de asombroso. Desde antiguo, han aparecido más de

---

1) PIERRE DUHEM, *Le système du monde*, ed. Librairie scientifique A. Hermann et fils, París, 1917, t. V, pág. 83.

una vez en la historia del pensamiento teorías que asignaban a la realidad carácter matemático o atribuían sentido misterioso a los números. Alguna aclaración sobre este punto encontramos en *The Kabbalah and Spinoza's philosophy,* de Harry Waton.

La Cábala afirma que Dios la compuso antes de crear el mundo, y la comunicó a Adán cuando lo creó. De Adán pasó a Abraham, a Moisés, a los profetas, y, finalmente, a los cabalistas, el primero de los cuales fué Rabi Simón ben Iojai. En su propia exposición, la Cábala emplea un lenguaje singular. Para ella toda existencia es sólo la manifestación de Dios. Dios hizo el mundo y al hombre, a quien dotó, a diferencia de los otros seres vivientes, de facultades mediante las cuales puede adquirir conocimientos de la experiencia. Y al proveerle de tales facultades, Dios potencialmente dió al hombre todo el conocimiento que luego adquiriría por obra de ellas. Adán es, en efecto, el símbolo de toda la especie humana. La Cábala sostiene que en ella se revela la naturaleza de toda existencia y también la naturaleza de Dios; en ella se enunciaría la génesis, el orden y el destino de toda realidad y la naturaleza y el destino del hombre. "Todo esto era conocido por Dios antes de haber creado el mundo. Dios, por eso, conoció la Cábala antes de que hiciera el mundo. Cuando Dios creó a Adán, es decir, la especie humana, y lo dotó de facultades con las cuales adquiriría conocimiento y comprensión de Dios, de la existencia y de los hombres mismos, ya comunicó a la especie humana la Cábala. La Cábala, pues, fué dada a toda la especie humana" [1]). Sería, por lo tanto, una doctrina esotérica de la humanidad entera, la base de todo el conocimiento que el hombre puede alcanzar.

La Cábala habla simultáneamente dos idiomas: uno literal y el otro simbólico. La lengua literal es una mezcla de hebreo, arameo, persa, griego y latín. La simbólica es matemática, de una matemática de "alto grado", que es la demostración de la

---

1) HARRY WATON, *The Kabbalah and Spinoza's philosophy,* ed. Spinoza Institute of America, Nueva York, 1931, págs. 20-21.

naturaleza de Dios, del fin de la creación, del orden y del destino de toda existencia, y, a la vez, de la naturaleza y el destino del hombre. Nos hallaríamos ante un sistema matemático de metafísica. I H V H es la fórmula cúspide del infinito. Para interpretarla plenamente se ha de recorrer un camino largo y difícil. I H V H no es el nombre de Dios, como se supone erróneamente, sino que es símbolo que comprende la existencia infinita en todos sus infinitos aspectos. Dios no puede ser concebido por el hombre ni expresado en noción alguna; vano intento sería querer comprenderlo.

La Cábala está ligada orgánicamente a la Biblia, que habría sido escrita por cabalistas. La Biblia contiene las doctrinas de la Cábala. En los textos bíblicos —siempre según la tesis cabalista— cabe discriminar dos aspectos, uno esotérico, que sólo entienden los iniciados, y otro exotérico, que perciben los no cabalistas. A la pregunta de cuál es el alma de la Biblia contestan los cabalistas que es, como la Cábala, la doctrina que revela, junto con el propósito de Dios al crear el mundo, la génesis, el orden y el destino de toda existencia, la naturaleza y el destino del hombre. La Biblia encierra letras, palabras, sentencias, parágrafos, capítulos, libros; hay en ella relatos de la creación, de la diseminación del hombre sobre la tierra, de la formación de las naciones, de sus cantos y sus lamentos. Ésta es la vestimenta de la Biblia. El cuerpo bíblico, a su vez, está formado por leyes, ordenanzas y mandamientos. Todo esto se puede encontrar en el texto literal de la Biblia. Pero la Biblia real, el alma de la Biblia, no aparece expuesta en lengua ordinaria. En efecto, en el texto bíblico, desde la primera página, se ven números, símbolos y argumentos matemáticos. Sólo se los llega a penetrar merced a lo que llamaríamos la clave cabalista; únicamente los adeptos de la Cábala conocen esta clave.

La primera palabra del Génesis en el original hebreo, que significa *en el comienzo,* consta de seis letras. ¿Por qué empieza la Biblia con esa palabra? Las seis letras son, para el cabalista, seis números: 2—200—1—300—10—400. En segundo lugar el cabalista ve la forma de las letras y su orden en

el alfabeto y se pregunta por qué la Biblia empieza con la segunda letra del alfabeto y no con la primera. A ello responde que Dios, dos mil años (el número es sólo un símbolo) antes de que creara el mundo, escribió la Biblia, la que es el plan de la creación. La redactó en caracteres del idioma hebreo, cuyo alfabeto existía en su mente desde la eternidad. Cuando Dios hubo de escribir la Biblia, acudieron a él todas las letras pidiendo cada una que con ella empezase el texto. Dios, después de haberlas escuchado, resolvió poner como primera en la Escritura la letra que es segunda en el alfabeto y cuyo valor numérico es *dos*.

La causa de tal decisión está en que con esta letra empieza la palabra hebrea que significa la dicha suprema. Según Waton, esta afirmación de la Cábala quiere resumir una doctrina: Todos los actos de los hombres obedecen al afán de lograr un estado de felicidad; lo mismo ocurre con los otros seres vivientes. La persecución de la dicha, explícita en el hombre, implícita en los otros seres, es también algo implícito en el conjunto de la existencia. El fin universal de la existencia sólo puede ser manifestación del fin que el creador tuvo en su mente cuando engendró el mundo. Cada una de las letras que reclamaban para sí el privilegio de iniciar el texto bíblico podía invocar el hecho de ser el comienzo de alguna palabra que designa una virtud, pero para Dios todas estas virtudes estaban comprendidas en la dicha suprema.

No acompañaremos a Waton en su minucioso discurso. Reflexiones análogas a las enunciadas sobre la letra inicial del texto bíblico se van sucediendo en torno de las restantes de la primera palabra del Génesis. La última letra de esta palabra, última igualmente del alfabeto hebreo, lo es también del vocablo que en la lengua original de la Biblia significa *verdad*.

Lo expuesto sobre el primer vocablo de la Biblia es sólo una muestra de lo que se puede hacer con todos los demás. Únicamente con la última generación humana —dice la Cábala— se llegará a comprenderla plenamente a la luz de semejantes reflexiones.

Con alguna idea ya del contenido y del método de la Cábala podemos entrar a considerar las relaciones que con sus doctrinas tiene la filosofía de Spinoza. Ya hemos dicho que la Cábala gozaba de prestigio en los medios judíos de Amsterdam. Aun hemos de señalar que algunos historiadores de la literatura mística judía subrayan que las concepciones cabalistas que llegaron al medio en que Spinoza nació, vivió y estudió en su juventud eran las que desarrolló un autor llamado Isaac Luria (1534-1572), nacido en Jerusalem. Las ideas místicas de Luria fueron desarrolladas por su discípulo Hayyim Vital Calabrese. Se asemejan a las del *Zohar* y se difundieron en todos los núcleos judíos. Particular aquiescencia lograron entre los grupos de marranos dispersos por distintos puntos de Europa. A los Países Bajos, a los ex-marranos de Amsterdam, llegaban las enseñanzas cabalistas al propio tiempo que los emigrados de la península Ibérica y sus descendientes, en contacto con la cultura moderna, y muchos de ellos ampliamente versados en las letras hispánicas, percibían las voces del siglo de oro del drama español con Lope de Vega y Calderón de la Barca. Poetas en español, marranos en España y judíos sin más en Amsterdam, volcaban en versos líricos sus emociones, entre las que no faltaba la nostalgia de la tierra abandonada por la fuerza. Mas al propio tiempo, los emigrados y sus hijos comenzaban a escribir en hebreo. Corrientes espirituales distintas actuaban en el ánimo de los ex-marranos durante ese proceso de su rejudaización. Algunos, dotados de aptitud crítica, se rebelaban contra el ritual del credo judaico. En otros, sin mengua de su fidelidad a ese mismo credo, era manifiesto el afán de ponerse en contacto con la ciencia y la filosofía que se desenvolvían esplendorosamente en el siglo XVII. En otros, en fin, la ansiedad religiosa se traducía en adhesión a concepciones místicas y en algunos casos también en creaciones místicas. En *La vida de Baruj Spinoza* ya hemos señalado en qué medida era adepto del misticismo Menassé Ben Israel, uno de los maestros del adolescente Spinoza.

Cuando Spinoza contaba la edad de diez años fué reimpreso en Amsterdam el *Libro de la Creación*. Una década más tarde

llegaban a Amsterdam ejemplares de un compendio del *Zohar*, editado en París. En ese medio de la judería de Amsterdam apareció una obra que merece particular mención. Nos referimos a la *Porta Coeli* del ex-marrano Abraham Alonso Herrera. Herrera había ocupado un lugar prominente en la Corte de España. A edad madura ya, abandonó la península Ibérica y en Amsterdam se acogió a la religión judía. Era hombre de vasto saber, de una abundante ilustración filosófica, con especial inclinación al pensamiento neoplatónico. Parece que en Amsterdam se puso en contacto con un entusiasta propagador de las ideas cabalistas, y la Cábala que por intermedio de él aprendió Herrera fué la del ya nombrado Luria. En la *Porta Coeli*, que escribió en español, Herrera trató de interpretar la Cábala a la luz del neoplatonismo. Antes de morir entregó el texto de su libro a su amigo Isaac Aboab, para que lo tradujese al hebreo y lo publicase. Aboab cumplió la voluntad de Herrera y la versión hebrea de la *Porta Coeli* apareció en 1656. En el libro de Herrera aparecen las ideas de la Cábala en una forma más orgánica que en otros escritos de su género. Probablemente era la primera vez que se publicaba un libro de la Cábala redactado en alguna medida con la coherencia y el método de un tratado filosófico de estilo moderno.

Nos encontramos, así, con que no sólo se conocía en Amsterdam literatura cabalista, no sólo se la leía con espíritu de adhesión, sino que también hubo en Amsterdam producción literaria cabalista. Las circunstancias biográficas de Spinoza justifican, pues, que nos preguntemos si la Cábala ejerció influencia en el espinocismo, si en este último hay pensamientos procedentes de la Cábala. A esta pregunta contesta Waton afirmativamente fundado en argumentos diversos. En su libro reproduce fragmentos de escritos cabalistas para señalar semejanzas entre las ideas contenidas en ellos y algunas de nuestro filósofo.

Waton es admirador de la Cábala tanto como de Spinoza. En su trabajo abundan enseñanzas útiles, pero, ¿es legítimo el parentesco que establece entre ellos? Distinta de la suya es la opinión de Sir Frederick Pollock. A juicio del sabio escritor in-

glés, es necesario distinguir entre la Cábala propiamente dicha, que data del siglo XIII, y las otras tradiciones místicas del judaísmo. La Cábala parte de una teología y una cosmología idealistas expresadas en lenguaje simbólico. En ella desempeña papel primordial la consideración de los valores numéricos de las palabras y de las letras, método que también penetró en la teología cristiana. Pollock cree que las bases metafísicas del sistema proceden, por algún camino no bien definido, del neoplatonismo. En las polémicas contra Maimónides y los racionalistas se empleó la doctrina de la emanación y de los poderes intermediarios entre Dios y el mundo, doctrina que en la época de Spinoza adquirió su mayor desarrollo y engendró desvaríos. Las teorías de la emanación y de la transmigración de las almas son fundamentales en la Cábala, y ambas son manifiestamente incompatibles con la metafísica espinociana. El autor inglés sostiene que las referencias de Spinoza a opiniones y tradiciones hebreas antiguas han de entenderse como alusión al misticismo anterior a la Cábala. Para él, todo misticismo es en último término oriental por su origen. La mística de los hebreos tiene también esta misma procedencia, ya se la juzgue como derivación del Oriente a través del neoplatonismo y las escuelas alejandrinas, o bien como nacida directamente de la antigua religión persa.

Pollock se refiere al escolio de la proposición 7 de la segunda parte de la *Ética* que ya conocemos [1]). Señala a este propósito el texto cabalista con que tendría relación. He aquí las palabras del *Zohar*: "Se ha de saber que el conocimiento del Creador no es como el de sus criaturas. Porque en éstas el conocimiento es distinto del sujeto del conocimiento y se dirige a objetos que a su vez son distintos del sujeto. Eso se señala por estos tres términos: pensamiento, el que piensa y aquello que es pensado. Pero el Creador, por el contrario, es él mismo a la vez conocimiento y lo que conoce y lo conocido. Esta manera de conocer no consiste en aplicar sus pensamientos a cosas fuera

1) Sir Frederick Pollock, *Spinoza. His Life and Philosophy*, 2ª edición, Duckworth and Co. Londres, 1899, págs. 92-96.

de él; en el conocimiento de sí mismo conoce y percibe todo lo que existe. Nada existe que no esté unido a él o que no se encuentre en su propia substancia". Pollock admite que Spinoza haya leído estas líneas, pero agrega que no se ha de olvidar que idéntica noción fué desarrollada por Maimónides, autor al que Spinoza ciertamente conoció y a quien hace referencia en un pasaje en el que alude a otro de Maimónides, donde este último dice: "Sabes la famosa proposición enunciada por filósofos respecto de Dios, a saber, que él es intelecto, el inteligente y lo inteligible, y que estas tres cosas forman en Dios una sola y misma cosa, en la que no hay multiplicidad". El mismo capítulo que Maimónides encabeza con estas líneas, trae al final una frase digna de recordarse. En ella el autor del *Guía* sostiene que del hecho de ser Dios, por su esencia, siempre un intelecto en acto y nunca en potencia, como el conocimiento de las mentes finitas, "fluye que Dios es constantemente y perpetuamente el inteligente, el intelecto y lo inteligible...". Ciertamente la idea es de Aristóteles, y Maimónides, según Pollock, la pudo conocer a través del filósofo árabe Ibn-Sina. Éstas y otras reflexiones conducen a Pollock a la conclusión de que carece de fundamento la afirmación de cualquier vínculo entre Spinoza y la Cábala.

Juicio intermedio entre el de Waton y el de Pollock es el de Dunin Borkowski. Este investigador piensa que es probable que las especulaciones cabalistas sobre la unidad del ser hayan influído en Spinoza. En la Cábala pudo encontrar nuestro filósofo un pensamiento que después ocupó una posición central en su doctrina de la divinidad: la idea de que Dios es la causa inmanente de las cosas. La Cábala compara con frecuencia la relación de Dios y las cosas finitas con el vestido y sus faldas; en Spinoza se trata de las olas del océano. También pudo haber influído en Spinoza el pensamiento cabalista de que todos los objetos gozan de vida, pero en Spinoza nada hay de los seres intermediarios entre el infinito y la Creación; nada hay en él de la mitología neoplatónica, cuyas ideas conoció y elaboró Maimónides.

Dunin Borkowski señala que, si bien la Cábala es mística

judía, no toda mística judía es Cábala. Para él la mística judía comprende dos elementos aparentemente contradictorios, y "el espíritu que creó esos elementos, coincide plenamente con el espíritu y las aspiraciones del adolescente de Amsterdam que dudaba y buscaba" [1]). Dunin Borkowski señala lo dilatado de la historia del misticismo hebreo, y en la síntesis que de él ofrece menciona, después del *Libro de la creación,* a Azriel. Analiza la relación de Spinoza con el *Zohar* y luego se ocupa de la *Porta Coeli* de Abraham Herrera. A su juicio no se puede prescindir de la obra de Herrera como fuente del espinocismo. Spinoza habría dado una sistematización nueva a ideas expuestas en la *Porta Coeli.* Según Abraham Herrera, la unidad primaria es infinitamente extensa. Para Herrera hay un estado de Dios creado (finito) y un estado de Dios no creado (infinito). En otras palabras: Dios en sentido estricto y mundo. Pero Dios es y permanece la causa inmanente de todas las cosas; y el mundo es Dios que se manifiesta. Herrera extrae sin temor las consecuencias de estas premisas. No puede haber dos substancias de iguales atributos. Sólo puede haber una sustancia con infinitas cualidades; ella se determina en seres de número infinito, que sólo son sus modificaciones. Por lo tanto, Dios es uno y múltiple: uno en cuanto es en sí infinito, múltiple en cuanto se determina. En Dios es todo uno. Dunin Borkowski sostiene que tales nociones pudieron influir en Spinoza, y si éste juzga con severidad a cabalistas de su tiempo es porque entre ellos estaban en boga divagaciones fantásticas que el filósofo no podía aceptar.

Ante la diversidad de las opiniones que acabamos de señalar, cabe pensar que la influencia de la Cábala en Spinoza es limitada. A la manera de la Cábala, enseña Spinoza que Dios es la sustancia absoluta, única, primaria, de cuanto existe, de todo ser concreto y particular: "Todo lo que es, es en Dios, y fuera de Dios nada puede ser ni ser pensado". En oposición a

---

1) Stanislaus von Dunin Borkowski, *Der junge De Spinoza,* pág. 171.

Descartes, y en conformidad con el *Zohar*, desarrolló Spinoza un sistema rigurosamente monista. De acuerdo con el *Zohar* en la idea de que Dios es uno y todo y que todo es en Dios, Spinoza, sin embargo, se separa del *Zohar* en el aspecto moral de su obra. En la concepción del *Zohar* es esencial la idea de que el mundo posee como fundamento un poder moral, en relación con el cual corresponde al hombre una misión cósmica: contribuir al desarrollo y al triunfo último de una finalidad ética. En la filosofía de Spinoza no tiene la personalidad humana semejante papel en conexión con la totalidad de lo existente. Desde un punto de vista objetivo, para Spinoza, el bien y el mal, lo perfecto y lo no perfecto, lo bello y lo feo son conceptos que no reflejan la naturaleza de las cosas mismas. Se trata de imágenes subjetivas. Hay también otra diferencia entre una y otra concepción: en la doctrina del *Zohar*, la primera causa, la divinidad, está sobre el mundo y es completamente libre en su creación; para Spinoza, Dios obra conforme a necesidad.

* * *

Nos toca ahora recoger los hilos de nuestra exposición sobre los antecedentes de ciertas ideas de Spinoza en el pensamiento judío. De este pensamiento hicimos un relato sucinto en cuanto podía servirnos para el objeto particular de nuestro estudio. La filosofía judía fué medieval y se desarrolló en estrecho contacto con la de los musulmanes y también con la cristiana. Sin embargo, tuvo matices particulares, un tono particular que derivaba de una tradición religiosa que le era propia. En los pensadores hebreos medievales fué la Biblia punto de partida; las verdades bíblicas fueron su ideal. Spinoza —no hay de ello ninguna duda— conoció a varios de esos autores. En su biblioteca se encontraban obras fundamentales de la filosofía hebrea, y en sus escritos se refiere a ellas. Nuestro estudio se habría extendido en exceso si hubiéramos intentado hacer una crónica total del pensamiento judío de la Edad Media; por eso, sólo nos hemos detenido en los filósofos hebreos de más significación y

que verosímilmente tuvieron gravitación marcada en el espíritu de Spinoza.

De los autores judíos, ligados, directa o indirectamente, a Filón, autores que cabe calificar en conjunto como neoplatónicos, tomó Spinoza la idea de que, si bien no cabe un contacto inmediato con Dios, es posible acercársele a favor de una gradual elevación y depuración del conocimiento. El hombre, criatura divina como todas las criaturas, podía, por un esfuerzo de su espíritu, aproximarse a su fuente. Toda realidad *emanaba* de esa misma y única fuente. La educación primera de Spinoza y probablemente su temperamento religioso lo llevaban a adherirse a las concepciones neoplatónicas. Pero el gusto por la sobriedad, por las ideas claras, no podía sentirse satisfecho con la filosofía neoplatónica, árabe, judía o cristiana. Ella no se presentaba en una formulación lógica, coherente, rigurosa. Estas cualidades las poseyeron algunas de las creaciones filosóficas que produjeron los pensadores árabes, judíos y cristianos que tuvieron como maestro a Aristóteles. Si hubiéramos de adivinar el temperamento de Spinoza a través de su obra, lo supondríamos inclinado al neoplatonismo, por lo que éste contiene de religiosidad, de sentimiento de cercanía a una realidad absoluta de la que proceden todas las realidades. Pero la mente de Spinoza no se satisfacía con el sentimiento de una realidad absoluta, causa de todos los hechos. Necesitaba a la vez partir de un concepto del que derivasen todos los conceptos. En esto debía atraerle la manera en que los aristotélicos supieron desenvolver sus ideas. Spinoza hubo así de repudiar en los neoplatónicos lo que tienen de confuso, de desordenado; de los aristotélicos hubo de rechazar su concepción trascendente de la divinidad y las peculiaridades escolásticas. En el pensamiento judío medieval encontró también la crítica del aristotelismo y argumentos en favor de la tesis que afirma la existencia del infinito como también en favor de la teoría que afirma que la extensión es un atributo de Dios.

Conflictos de ideas, controversias suscitadas en torno de una misma doctrina monoteísta es lo que Spinoza encontró en su educación judía. Por ella conoció un movimiento que cabe

esquematizar en tres autores. En Ibn Ezra halló una sugestión de panteísmo de procedencia neoplatónica. En Maimónides, la elaboración de un sistema de organización perfecta, que no ofrecía huecos en su desarrollo lógico. Spinoza lo conoció en edad temprana y no lo olvidó nunca. Esta característica de un desenvolvimiento bien razonado en las ideas filosóficas influyó sin duda en Spinoza más que los aspectos particulares de la filosofía del autor del *Guía de los perplejos*. Si en Ibn Ezra, neoplatónico y panteísta, en la medida en que ello podía conciliarse con la fidelidad a la Biblia, encontró Spinoza pensamientos que aprovecharía en la concepción de su doctrina, en Maimónides halló la crítica y, en parte, la absorción del neoplatonismo, todo expuesto en un sistema rigurosamente formulado. El autor del *Guía* fué para nuestro filósofo un crítico de la orientación y de la modalidad mental de Ibn Ezra. Hasdai Crescas fué para él un crítico igualmente severo de Maimónides. En Hasdai Crescas halló Spinoza camino abierto a su propia doctrina. Crescas desgarró el mundo finito de Maimónides y Aristóteles, afirmó la extensión como atributo de Dios, y, aunque Dios aun era para él trascendente, dió el primer paso por una senda que podía conducir al espinocismo. En la mística judía hubo de encontrar Spinoza un esbozo de su teoría que afirma la unidad de todo y de sus tesis que distingue en la sustancia única una *Natura naturans* y una *Natura naturata*.

El amor intelectual a Dios era aspiración y norma moral común a toda la filosofía hebrea; también era común a cuantos la expusieron la tesis de un principio único como creador del Universo. Todos ellos, místicos o pensadores especulativos, tomaban como punto de partida la Biblia. En su mayoría también fueron comentaristas del Talmud. Con la Biblia y el Talmud tenían relación tanto la corriente mística como la aristotélica de la filosofía judía. Con la Biblia y el Talmud tenía relación la corriente neoplatónica, que era algo así como intermedia entre las otras dos. Mucho del misticismo judío de la filosofía neoplatónica se había incorporado a los discípulos judíos de Aristóteles.

Las ideas que Spinoza recogió de la filosofía hebrea medieval

podían servirle —y le sirvieron— a la construcción de su sistema, elaborado en el siglo XVII, de tan magna actividad creadora en la ciencia. Hemos de preguntarnos, por tanto, si el espíritu científico del tiempo de Spinoza chocaba con la tradición filosófica judía medieval que Spinoza se había asimilado. ¿Había en esta tradición filosófica elementos que favorecieran su conciliación con la modalidad del siglo XVII? Al contestar a esta pregunta es menester que tengamos presente que en la cultura árabe de la Edad Media contó la ciencia con servidores eminentes. Esta cultura, sobre todo la de matiz aristotélico, al influir en el pensamiento judío, trajo consigo incitación al estudio científico. Recordemos que la doctrina de Maimónides sobre los atributos negativos de Dios envolvía paradójicamente la necesidad del estudio prolijo de la Naturaleza. Así, en Maimónides y en los otros autores judíos que fueron hombres de ciencia, en particular Gersónides, pudo hallar Spinoza asociadas la meditación teológica y metafísica al estudio científico. En la mente de Spinoza, ciencia y filosofía tenían cabida por igual y no sería muy aventurado decir que en su obra ha querido unificarlas: dar a las ciencias, como base, una metafísica que no sólo sirviera de fundamento al saber científico sino también a la teología y a la moral. La raíz de la moral y la raíz de la ciencia debían ser una sola: la concepción del mundo y del hombre como manifestación de un principio único. En Maimónides, pensar en Dios era algo distinto de pensar sobre los hechos que la ciencia estudia, porque en Maimónides Dios era trascendente al mundo. No sería arbitrario decir que Spinoza procuró unificar estos dos pensamientos, convertirlos en uno solo, coherente, sistematizado, y que a la vez procuró hacer uno solo de los objetos a que se aplicaban.

Hacer una sola ciencia de la del mundo y de la de Dios importaba identificar Dios y Naturaleza. No nos toca pronunciarnos aquí sobre su éxito en la empresa. Pero sí debemos señalar que para ella pudo encontrar un camino en aquellas doctrinas para las cuales Dios no era trascendente al mundo sino inmanente a él. Había, sin duda, antecedentes para semejante modo de pensar en doctrinas judías. Las pudo aprender de

autores neoplatónicos y sobre todo del misticismo judío. De los neoplatónicos hay ciertamente influencia en Spinoza; con el misticismo judío su doctrina ofrece algunas coincidencias. ¿Este misticismo le señaló el camino para unificar las que para Maimónides fueron, por una parte, teología *negativa* y, por la otra, ciencia *positiva?* No es fácil responder a esta pregunta, pero, en cambio, son innegables en el pensamiento judío antecedentes para la concepción de un orden cósmico perfectamente regulado. Ya hemos visto algo sobre eso. Nos toca ahora indagar lo que en este particular y en cuanto a la relación de Dios y mundo pudo Spinoza aprender de la Biblia y el Talmud.

Sobre la Biblia considerada como texto filosófico sólo conocemos el libro de David Neumark *La filosofía de la Biblia*[1]) y el capítulo que a su estudio dedica Deussen en su historia de la filosofía[2]). Nos saldríamos del objeto de nuestro trabajo si nos dedicáramos a discurrir acerca de si la Biblia es o no un conjunto de escritos filosóficos. En todo caso cabe reconocer que en ella hay una visión del mundo y del hombre, junto a una rígida doctrina de monoteísmo con todas las consecuencias que de ella derivan.

El Dios bíblico ¿es trascendente o es inmanente al mundo? La cuestión es ardua, y no es fácil contestar a ella en términos absolutos. Interesante es a este respecto el juicio de Israel Abrahams en sus conferencias sobre *Valores permanentes en el judaísmo.* Acerca del asunto que nos ocupa trae Abrahams estas autorizadas reflexiones: "Ocurre a veces que dos ideas primitivas se apoyan para un fin muy alejado del fin primitivo. Es primitivo pensar en Dios como estando al alcance de la mano, conversando con Moisés cara a cara como un hombre con su semejante. Es primitivo colocar a Dios en un cielo espacial encima de la tierra, pues la ciencia no nos ha dejado

1) David Neumark, *The philosophy of the Bible*, Cincinnati, 1918.
2) H. Deussen, *Geschichte del Philosophie*, Kiel, t. I, 1897.

lugar para un trono divino en los cielos. Pero la inter-acción de estas dos ideas primitivas nos ha dado en el judaísmo, por una parte, el Dios inmanente y, por la otra, el Dios trascendente. Ninguna forma del judaísmo puede existir sin estas dos concepciones, la proximidad de Dios y su lejanía. Toda religión que quiere separarlas da en el panteísmo o en el misticismo. Es necesario algo de las dos en religión; pero la religión no puede estar completamente fundada sobre una sola de las dos concepciones" [1]).

¿Han influído en el espíritu de Spinoza y en la elaboración de su sistema los pasajes bíblicos en que el hombre aparece en directo contacto con Dios? Sería aventurada toda respuesta a esta pregunta. Pero es innegable que el filósofo pudo extraer de la Biblia la idea de que hay un riguroso orden universal al que nada escapa, la idea de la unidad sistemática de la Naturaleza. León Roth, en *The Legacy of Israel,* señala a este respecto: "Se cree a veces que el interés por la Naturaleza, demostrado durante el siglo XVII, fué cosa inédita y que, en consecuencia, sus grandes pensadores debieron proceder a un estudio enteramente nuevo de problemas que no habían sido encarados antes de ellos. Nada más lejos de la verdad. Las investigaciones han demostrado que Descartes mismo era un medieval (los mejores de entre los medievales eran muy modernos). Una ojeada sobre la obra monumental que Steinschneider ha consagrado a las traducciones hebraicas de la Edad Media muestra el profundo interés por la ciencia coetánea de que los judíos daban prueba entonces [2]). No hay, pues, motivo de asombrarse de que la síntesis filosófico-religiosa elaborada durante la época precedente haya bastado para la siguiente, después de haber pasado a través de un espíritu rico y crítico. Spinoza no iba a formar, sino que habría de absorber esa "visión de toda realidad como una" que los estudiosos reconocen como el principio director de su

---

1) ISRAEL ABRAHAMS, *Valores permanentes en el judaísmo,* ed. Sociedad Hebraica Argentina, Buenos Aires, 1940, pág. 25.

2) *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters,* Berlín 1893.

doctrina [1]). Únicamente hubo de repetir la concepción según la cual Dios no es un simple "asilo de la ignorancia", sino una unidad de intelecto y voluntad; que la teología debe reposar sobre la física y ambas sobre las "verdades eternas" reconocidas por el espíritu humano. En la filosofía de los pensadores judíos se une a la máxima importancia atribuída a la conducta, la comprensión del hecho de que las normas humanas sólo valen para los hombres; a ellos pertenece también el lugar común de que el culto supremo nace del estudio de la unidad sistemática de la Naturaleza. Además, la asimilación explícita de Dios con la Naturaleza había sido formulada en la historia del pensamiento judío largo tiempo antes de Spinoza, y ciertamente no podía haber parecido extraña a los espíritus que atesoraban el salmo 104" [2]).

En escritos bíblicos se presenta más de una vez el universo como unidad compacta, como un todo en el que las partes están, no sólo asociadas, sino también estrechamente interpenetradas. Con referencia al mencionado salmo 104 encontramos en *El pensamiento judío y el Universo* de Salomón Goldman unas palabras particularmente significativas: "La concepción de un orden fijo e inmóvil del mundo físico no era extraña a los judíos. Que esto es verdad lo reconoció un sabio tan prominente como Alejandro von Humboldt. En su *Cosmos* escribe: Es característico de la poesía de los hebreos el que, como un reflejo del monoteísmo, ella siempre abarca el universo en su unidad... La Naturaleza es para él (para el poeta hebreo) una obra de creación y de orden... Se puede decir que un solo salmo presenta la imagen de todo el Cosmos: "Oh, Señor que te cubres con la luz como una vestimenta, que tendiste los cielos como una

---

1) SORLEY, en los *Proc. Brit. Acad.*, 1917-1918. 477. También Hegel en el primer párrafo que consagra a Spinoza en su *Historia de la Filosofía.* Fué Hegel quien escribió que para ser filósofo todo estudioso debía, primeramente, impregnarse de Spinoza, consejo al cual se conformó ciertamente él mismo, como sus contemporáneos Fichte y Schelling y la mayor parte de los grandes filósofos posteriores. Hegel debió al maestro, entre otras, la fértil idea de que "la verdad es el todo".

2) LEÓN ROTH, en *The Legacy of Israel*, págs. 451-452.

cortina; que pusiste los cimientos de la tierra para que en adelante no fuese removida. Mandaste las vertientes a los valles que corren entre las colinas; tú has puesto a las aguas un límite que no podrán pasar, para que no vuelvan a cubrir la tierra. Ellas dan de beber a toda bestia en el campo. Por ellas tendrán su habitación los pájaros del aire que cantan entre las ramas. Los árboles del Señor están llenos de savia; en los cedros del Líbano que Él ha plantado harán los pájaros sus nidos; para la cigüeña los pinos serán vivienda". Agrega Goldman que el Dios de Israel no fué caprichoso y su Universo no estuvo sujeto a alteraciones o enmiendas ilimitadas. "Ha obrado bien y para todo tiempo en orden y perfección" [1]).

En más de un pasaje de la Biblia aparece la visión judía de la unidad de la creación asociada a la idea de un mundo ordenado, dotado de regularidad. Ya en el Génesis, en el versículo 22 del capítulo VIII, se habla de la eternidad de este orden: "Todavía serán todos los tiempos de la tierra, la siembra y la siega, frío y calor, verano e invierno, y día y noche, no cesarán". En los otros libros de la Biblia, se repite más de una vez este pensamiento. Se enuncia en el Salterio y también aparece en el libro de Job. En el capítulo XXXVIII, Jehová se dirige a Job en términos en que se subraya que la divinidad ha creado un universo ordenado, sometido a leyes, un universo, se diría, como el que concibe la *ciencia natural.* He aquí las palabras que el poeta pone en boca de Dios: "¿Dónde estabas cuando yo fundaba la tierra? Házmelo saber, si tienes inteligencia. ¿Quién ordenó sus medidas, si lo sabes? ¿O quién tendió sobre ella cordel? ¿Sobre qué están fundadas sus bases? ¿O quién puso su piedra angular, cuando las estrellas todas del alba alababan y se regocijaban todos los hijos de Dios? ¿Quién encerró con puertas la mar, cuando se derramaba por fuera *como* saliendo de madre; cuando puse yo nubes por vestidura suya, y por su faja oscuridad, y establecí sobre ella mi decreto, y le puse puertas y cerrojo...".

---

1) Salomón Goldman, *El pensamiento judío y el Universo,* ed. Israel, Buenos Aires, 1940, pág. 19.

En estas frases Jehová no invoca, en prueba de su omnipotencia, ningún milagro. Si hubiéramos de traducir en palabras actuales lo que dice, el único milagro que señala es el de haber creado un universo sujeto a leyes eternas, inmutables. El gran milagro estaría en la ausencia de milagros, como diría un sabio de nuestro tiempo, Henri Poincaré. Spinoza pudo así haber aprendido de la Biblia su concepción de la unidad sistemática del mundo, de un mundo sujeto a rígidas leyes permanentes. En la Biblia, se une a la idea del creador único el pensamiento de la unidad de la Creación y de un mundo sujeto a la regulación de normas fijas y eternas. Pero en la Biblia también aparece el milagro como testimonio de la potencia divina. Dios tuvo poder para crear un mundo ordenado, pero tiene el poder de interferir en el orden que creó. En la visión bíblica del cosmos se unen, pues, ideas en extremo contradictorias, si se las juzga a la luz de la concepción de la ciencia moderna.

Spinoza no sólo conocía minuciosamente la Biblia. También había estudiado el Talmud. ¿Qué era Dios para los talmudistas? ¿Un Dios inmanente o un Dios trascendente? ¿Lo uno y lo otro? A. Cohen trae en su libro *Le Talmud* unas líneas sobre la inmanencia y la trascendencia de Dios en el pensamiento de los talmudistas. Nos acogemos a su autoridad: "La respuesta exacta se encontrará en una combinación de las dos ideas. Los rabinos no las consideraban como contradictorias o excluyentes entre sí, sino más bien como complementarias". Cuando se referían a la inefable majestad del Creador, a su ilimitado poder, lo suponían infinitamente por encima del mundo. Pero al propio tiempo enunciaban una doctrina inmanente de Dios, cuando pensaban en él como un ser accesible al hombre, como guía del hombre y apoyo suyo en las horas de angustia e incertidumbre. Para la cosmología talmúdica, la divinidad se hallaba en el *séptimo cielo,* pero a la vez Dios era para ellos omnipresente: "Por más que esté por encima de su universo, basta que un hombre entre en una sinagoga, se mantenga en la oscuridad tras de un pilar y murmure una plegaria para que el Santo Único, bendito sea, escuche su ruego.

¡Puede haber un Dios más cercano que Aquel que para sus criaturas no es más visible que la boca para la oreja!" [1]).

Los rabinos, al formular la doctrina de la inmanencia de Dios, eludían toda noción que pudiera interpretarse como indicando una localización de él, y se servían de expresiones que excluyeran cualquier nota de materialidad. Con la mayor frecuencia empleaban la palabra "schejinah" que literalmente significa "residencia", para significar la manifestación de Dios en este mundo. En un pasaje del Talmud se habla de esta presencia de Dios en el mundo como de la luz del sol que llega a todas partes a pesar de la lejanía del astro de que procede. Esta presencia es la que establece el contacto entre Dios y los seres humanos. Otra noción rabínica que señala la proximidad de Dios y su influencia directa sobre el hombre es "ruaj hakodesch" (el espíritu santo). Esta idea aparece unas veces como equivalente a la de "schejinah"; otras, como distinta de ella y como significando la dotación de aptitudes especiales. Así, la profecía, concebida como la capacidad de interpretar la voluntad de Dios, sería obra del espíritu santo. La tercera noción con que en el Talmud aparece expresada la inmanencia de Dios es la de *bat Kol,* que literalmente significa "Hija de una voz". Es la manera sobrenatural en que la voluntad de Dios se comunica al hombre, particularmente desde que no hubo más profetas. Ella hace conocer al hombre las intenciones y los sentimientos de Dios. La concepción talmúdica de la divinidad con relación al mundo, es, como se ve, análoga a la de la Biblia.

El filósofo había adquirido en su primera educación la noción de un Dios único. A la unidad de este Dios, majestuoso, infinito, estaba ligada la tesis de un orden moral universal y de un orden físico que sólo la divinidad era capaz de alterar. Algunos autores judíos explicaban los milagros en forma *científica.* Amar a Dios era la suprema virtud, procurar comprenderlo era la meta del conocimiento más alto. Este Dios había creado el mundo, pero, para más de un pensador judío medieval,

---

1) A. COHEN, *Le Talmud,* ed. Payot, París, 1933, págs. 84 y ss.

también se manifestaba en su creación. Tales eran algunas de las ideas de la Biblia y el Talmud y de varios de los más importantes filósofos judíos de la Edad Media, si se ensaya abarcarlas en conjunto. Con ellas ingresó Spinoza en el mundo de la cultura moderna, de la cultura del siglo XVII.

Si se prescindiera de la influencia que el pensamiento de su época ejerció en Spinoza, se podría juzgar la filosofía de este último como la creación culminante de una tradición en la que tuvo a Hasdai Crescas como antecesor ideológico inmediato. Pero prescindir de lo que en Spinoza hay del mundo moderno importaría dejar de lado un aspecto fundamental de la doctrina del filósofo. Antes de estudiar lo que en ese mundo encontró, es preciso investigar lo que Spinoza pudo haber tomado del Renacimiento. Fué el período renacentista una época de revolución intelectual, con matices diversos. En creaciones renacentistas, Spinoza pudo descubrir pensamientos que había conocido en su adolescencia. Siendo aún joven ya se unían en su espíritu el amor a Dios y el amor a las ideas claras. En los autores del Renacimiento mezclábanse el *espíritu nuevo* y fábulas antiguas. Ciencia y fantasía se asociaban en los autores renacentistas con cuyas doctrinas tendría mayor afinidad la de Spinoza.

En el capítulo siguiente nos detendremos en el estudio de la relación de Spinoza con el Renacimiento, tanto para señalar el carácter problemático de esta relación como para definir los rasgos de ese período tan admirable que fué precursor del movimiento de ideas del siglo XVII.

III

SPINOZA Y EL RENACIMIENTO

CAPITULO VII

SPINOZA Y EL RENACIMIENTO

El problema de la relación de Spinoza con el Renacimiento. — Las corrientes filosóficas del Renacimiento. — La tesis de Dilthey sobre Spinoza, continuador del Renacimiento. Su falta de fundamento. — Spinoza y los neoplatónicos del Renacimiento. Opiniones sobre la influencia de León Hebreo, Telesio, Giordano Bruno y Campanella en Spinoza. — El racionalismo de Spinoza, opuesto al Renacimiento. — Origen de las supuestas semejanzas entre Spinoza y pensadores del Renacimiento.

En capítulos anteriores nos hemos ocupado de concepciones filosóficas y de autores a los cuales está vinculado el proceso de generación de la doctrina de Spinoza. Se trataba —ya lo hemos visto— de los primeros estudios del filósofo y de pensamientos que actuaron en su espíritu mientras componía su propia obra. Podríamos suponer por un momento que Spinoza, cuando ingresó en el mundo de la cultura del siglo XVII, no prestaba su conformidad a ninguna de las ideas que conoció en su juventud; podríamos —igualmente mera suposición— admitir que no tenía entonces ninguna convicción definida sobre los problemas de la filosofía. Pero, aun así, deberíamos reconocer que el joven Baruj Spinoza que, en el siglo XVII, se planteó problemas y procuró hallarles solución, era un hombre en quien influían, como algo viviente, las ideas del pensamiento judío, bíblico y medieval; ellas eran parte de

Spinoza aunque Spinoza las hubiera repudiado, —cosa que ciertamente no aconteció—. Hecho igualmente indiscutible es la influencia que en su espíritu ejerció el pensamiento del siglo XVII. No ocurre, en cambio, lo mismo con las ideas del Renacimiento que, más de una vez, fueron señaladas como elemento característico en su filosofía. A nuestro juicio, cuanto se ha dicho sobre la influencia de corrientes intelectuales renacentistas en Spinoza no está amparado en razones convincentes.

Esta afirmación no es antojadiza. La más ligera reflexión sobre la vida de Spinoza permite comprobar que, provisto de las ideas de sus estudios juveniles, se puso en contacto inmediato con la cultura propia de su siglo. De este contacto nació su doctrina. Con lo judío y lo moderno hizo una creación plenamente personal. Si conoció —cosa probable— autores del Renacimiento, ello ocurrió, sin duda alguna, después de ese contacto, y en todo caso no podía aportarle ningún elemento intelectual que no hubiese adquirido en sus primeros estudios y en las expresiones ideológicas de su época. Quienes afirman la subordinación de Spinoza a ideas renacentistas parten en verdad del arbitrario supuesto de que nuestro filósofo siguió en sus lecturas el mismo orden que el curso de la historia, y concluyen que, a través del Renacimiento, llegó a ser un filósofo moderno. Menos que a ningún otro pensador del siglo XVII, cabe aplicar este juicio a nuestro filósofo, que pasó del neoplatonismo, del aristotelismo, de Hasdai Crescas y de la mística judía al racionalismo del siglo XVII. Recibió una instrucción judía religiosa en una ciudad y en un país donde la cultura propia de su tiempo había alcanzado un alto grado de desarrollo. Antes de los treinta años conocía minuciosamente a Descartes, y a esa misma edad tenía conocimientos de la ciencia de su tiempo. El hecho es importante. Permite, desde ahora, limitar el alcance de la influencia del pensamiento renacentista en nuestro filósofo, aun admitiendo que tal influencia hubiera existido. En términos generales, la filosofía de los autores del Renacimiento con la cual es más verosímil el parentesco de Spinoza era una filosofía neoplatónica entretejida con reflexiones científicas y también con novedades científicas. Spinoza conocía

las ideas esenciales del neoplatonismo por sus primeros estudios. En cuanto a la ciencia, la conoció en su forma acabada, sistemática, propia del mecanicismo del siglo XVII.

A pesar de ello, algunos investigadores autorizados juzgan la doctrina de Spinoza como continuación de una de las corrientes del pensamiento renacentista; otros sostienen que en esa doctrina han influído ciertas ideas particulares de la filosofía del Renacimiento.

En ambas maneras de afirmar la relación positiva de Spinoza con el Renacimiento se señala, en primer término, su vinculación con Giordano Bruno y Telesio. En la segunda, se atribuye también especial importancia a los nombres de León Hebreo y Campanella. La primera nos parece totalmente desprovista de fundamento. La segunda es por lo menos discutible. Para que se puedan apreciar adecuadamente los términos en que el problema se plantea, creemos oportuno hacer un ligero esbozo de las ideas filosóficas del Renacimiento, cuyas tendencias reducen algunos historiadores a cuatro fundamentales: la platónica, la de los averroístas de la universidad de Padua, la de los sabios que se inspiraban en Arquímedes y la de los moralistas.

En el siglo XV se renueva una corriente intelectual iniciada ya en las primeras centurias del cristianismo. De acuerdo con la tradición de los autores que buscaban en las doctrinas de Platón ideas afines a las enseñanzas de Cristo, Nicolás de Cusa (1401-1464), sobre todo en *De docta ignorantia,* al resolver el problema de la relación de Dios y el mundo, enuncia ideas que recuerdan a algunas que conocimos en el capítulo III de este volumen. Para el Cusano, lo mismo que para Proclo, la realidad estaba constituída por una serie de jerarquías, cada una de las cuales la contiene en su integridad, pero bajo un aspecto diferente. El pasaje de cualquiera de las hipóstasis a la superior es el tránsito a una visión cada vez más unificadora de un mismo universo. En su concepción afirma, a la vez que la identidad de Dios y mundo, su diversidad. Vio-

tor Delbos aclara estas ideas del Cusano: "Lo que es finito está sometido a una ley de relación: en lo finito nada es tan grande ni tan pequeño que no se pueda producir algo más grande y más pequeño; es el reino de lo comparativo. Dios, por el contrario, es lo superlativo absoluto; es el máximo absoluto en cuanto abarca todo, y el mínimo absoluto en cuanto penetra en todo; mide todo y no es medido por nada, porque él mismo es su propia medida" [1]). El parentesco de Nicolás de Cusa con el neoplatonismo no excluye una marcada diferencia entre una y otra concepción. En la filosofía neoplatónica, entre Dios y el mundo media una relación íntima, pero ella sólo se hace efectiva a través de una serie de grados. En Nicolás de Cusa aparece, a la vez que esta gradación intermedia, la idea de que Dios es el alma del mundo. A tal punto acorta la distancia entre mundo y Dios, que se diría que éste se torna inmanente a aquél. Esta diferencia no es la única: Nicolás de Cusa concede valor prominente a las matemáticas, base de todo conocimiento cierto. Utiliza la noción de infinito para explicar, por analogía, la *coincidentia oppositorum* en Dios: una circunferencia cuyo centro está en el infinito es una línea recta. Así se resuelven en el infinito divino las contradicciones de la realidad. En el Cusano hay un anticipo de la tesis de Copérnico sobre el movimiento de la tierra. En su *ética* el ideal más alto es el desarrollo de las perfecciones divinas que el alma humana atesora.

Una doctrina similar, aunque no idéntica, a la de Nicolás de Cusa enunció Marsilio Ficino (1433-1499), jefe de la Academia platónica que Cosme de Médicis fundó en Florencia bajo la influencia de Plethon. Sin animosidad contra Aristóteles, identificaba filosofía y religión, platonismo y cristianismo. Devoto traductor de Plotino, de Porfirio y de otros neoplatónicos, veía en la investigación filosófica un complemento de la prédica religiosa. En su *Theologia platonica* hay un intento de conciliación entre el neoplatonismo y Platón.

---

1) Victor Delbos, *La préparation de la philosophie moderne*, en la *Revue de Metaphysique et de Morale*, año 1929, pág. 472.

Marcilio Ficino era místico, y en el pensamiento de Platón encontraba la afirmación de un Dios creador, a la vez que la afirmación de almas dotadas de existencia personal, libre e inmortal.

Veinticinco años más joven que Marsilio Ficino era Judá Abarbanel o León Hebreo. Nos detendremos un momento en su doctrina porque de todos los autores del Renacimiento era el único de quien Spinoza ciertamente tenía en su biblioteca un libro. Judá o León Hebreo, hijo de un ilustrado comentarista de la Biblia, contaba poco más de treinta años cuando, por el edicto de expulsión, debió abandonar España, su patria. Se dirigió a Italia, y allí entró en contacto con el Renacimiento. Fué a Nápoles. Conoció a Pico de la Mirándola y después de vivir en otras ciudades regresó a Nápoles. Su fama de médico diestro fué causa de que se intentase atraerle a Roma. Así lo relata Carlos Montesa, uno de los traductores de los *Diálogos de amor* al español. Los *Diálogos de amor* de León Hebreo —escritos en italiano— fueron conocidos en el siglo XVI en varias ediciones, dos francesas y tres españolas. El ejemplar de los *Diálogos* que nuestro filósofo conservaba era de una edición en la que el autor aparece con el nombre de León Abarbanel. En Alemania se conocían los *Diálogos* en una versión latina.

Hay en los *Diálogos de amor* reflexiones morales sobre la fragilidad de ciertos supuestos bienes para el hombre, pero sin llegar a la negación ascética del mundo: "Tampoco esta parte baja del mundo está privada de gracia divina y de vida eterna; este gran animal que es el mundo, vive y está dotado de inteligencia en todas sus partes, y al encontrarse nuestra alma en la unión con el universo, según el orden divino, disfruta como debe del divino amor, y llega, después de la separación del cuerpo, a unirse al sumo Dios, lo que es su última felicidad". La belleza terrenal, en conformidad con el pensamiento platónico, es trasunto de la belleza ultraterrena. En León Hebreo, Dios aparece unas veces como inmanente al mundo; otras, como trascendente a él. En algunos pasajes habla de Dios como del divino arquitecto, del sumo artífice del cosmos; en otros, se-

gún Gebhardt [1]), se encontraría ya el tránsito a la divinidad inmanente e informe del Barroco. Esto se comprueba allí donde León Hebreo describe al Universo como un gran individuo, tesis para la cual pudo hallar antecedentes en las doctrinas medievales, judías y árabes, que presentan la Naturaleza toda como un *macrocosmos único.*

Para León Hebreo es el amor un principio cósmico que penetra todas las partes del mundo, las vivifica y las une: el universo es como una persona. "El fin de la totalidad —dice León Hebreo en el segundo de sus diálogos— es la perfección armónica del todo universal, y el fin de cada una de las partes no es tanto la perfección de cada parte en sí, como la disposición de ella para servir rectamente a la perfección del conjunto; pues para este fin común, más que para el propio, es para lo que cada parte ha sido hecha, ordenada y determinada, por tal manera que más encontrará la felicidad en lo común que en lo propio". Hay en León Hebreo concepciones platónicas y otras de procedencia aristotélica. Junto a la doctrina de Platón sobre las Ideas, aparece en él una teoría del conocimiento derivada de Aristóteles y de la tesis averroísta sobre el intelecto activo. León Hebreo, dentro del espíritu de su tiempo, transportó al dominio estético la distinción que apareció más de una vez en la metafísica medieval entre *natura naturans* y *natura naturata.*

Pico de la Mirándola (1463-1494) pregonaba una religión universal mientras interpretaba el Génesis a la luz de la Cábala. Esta última ejerció influencia aún mayor, en el siglo siguiente, en la mística alemana. Tratábase en todo caso de una concepción según la cual es tarea de la ciencia señalar los grados de afinidad entre las cosas, para así saber cómo actúan unas sobre otras. En las obras del médico Paracelso (1493-1541) se procura igualmente establecer co-

---

1) Carl Gebhardt, *Leone Ebreo,* edición de la Societas Spinozana, 1929. El volumen comprende los *Diálogos de amor,* en su texto original, y composiciones poéticas en hebreo. Le sirve de introducción un estudio de Gebhardt sobre su autor.

nexiones de este género entre los seres de la Naturaleza. Paracelso asignaba dominios distintos a la teología y a la filosofía. Esta última era para él estudio de la Naturaleza, en la que Dios se revela, como también se reveló en Cristo. Cabía estudiar por separado ambas revelaciones. Paracelso recomendaba el estudio *experimental* de la Naturaleza, poco celosa de sus secretos cuando se los investiga con la medicina y la alquimia. Adversario de la escolástica, el *naturalista* Paracelso distinguía en el hombre un cuerpo "sideral", procedente de los astros, y otro, "real", que deriva de Dios. En el siglo XVI y a comienzos del XVII, hallan su expresión en las obras de Valentín Weigel (1533-1588) y de Jacobo Boehme (1575-1624) ciertas ideas místicas anteriormente difundidas en sociedades inspiradas en el maestro Eckhart.

En 1511 publicó Erasmo en París su *Elogio de la locura,* donde señala el acuerdo entre las doctrinas de Cristo y de los platónicos sobre el alma humana. Para Erasmo, Dios se ha revelado en la filosofía lo mismo que en la religión. En su pensamiento sobre el cuerpo del hombre como obstáculo que impide al alma contemplar la verdad, hay algunas coincidencias con las ideas de Filón, el cual veía en la Biblia la descripción de las peripecias de un alma cuya proximidad o alejamiento de Dios dependía de su liberación o sujeción al cuerpo.

Contemporáneo y amigo de Erasmo fué el español Luis Vives (1492-1540), profesor en Lovaina y autor de una de las primeras historias de la filosofía escritas en los últimos siglos. En su *De tradendis disciplinis,* "vasta enciclopedia de conocimientos", brega por una lógica independiente de presupuestos metafísicos. En su *De anima et vita* defiende el derecho al estudio de las funciones anímicas con prescindencia de ideas del pasado, y aprovecha los conocimientos de la fisiología de su tiempo con entera libertad para la descripción de fenómenos psíquicos. En más de una reflexión es precursor de Bacon y Descartes.

La segunda corriente en la filosofía del Renacimiento es la de los averroístas de la universidad de Padua, que en los siglos XV y XVI fué un centro de libre especulación intelectual. Aunque en ella actuaron ideas estoicas y platónicas, sus maestros seguían a Aristóteles, pero ofrecían de él una explicación diferente de la de los aristotélicos cristianos de la Edad Media. Alejandro Afrodisias era para más de uno de ellos maestro en la interpretación del Estagirita. En el filósofo griego buscaban argumentos de apoyo a una concepción naturalista, en la que se afirmaba un determinismo riguroso y se negaba la inmortalidad del alma. Pero si rechazaban la interpretación medieval de la metafísica de Aristóteles, aceptaban su física, y por eso fueron ajenos a la creación de la que llegó a ser la *ciencia moderna*. Pedro Pomponazzi, el más célebre de los aristotélicos del Renacimiento, enseñó en Padua, en Ferrara y, después, en Bolonia, hasta su muerte, en 1524. En su *Tratado de la inmortalidad* (1516), que provocó violentas controversias, sostiene que es inadmisible la tesis de que el alma intelectual esté separada del alma sensitiva y se halle dotada de inmortalidad. El *intelecto activo* de los aristotélicos es para él la propia razón divina y en él nada hay que asegure la inmortalidad. El hombre no tiene un fin sobrenatural, y ha de aceptar como fin supremo la humanidad misma. Aunque carezca de razones valederas toda creencia en la inmortalidad, la virtud debe ser practicada; no ha de fundarse en la esperanza de la recompensa.

En el estudio de la corriente de pensamiento a que nos venimos refiriendo, merece especial mención el médico Jerónimo Cardano (1501-1576), sobre el cual Leibnitz ha enunciado un juicio en extremo elogioso. Había frecuentado las universidades de Pavía y de Padua, y en esta última enseñó filosofía. Para Delbos, Cardano es "representativo de la vida intelectual de su tiempo por la mezcla que ofrece de vistas nuevas o penetrantes y de supersticiones o fantasías infantiles". También él negaba la inmortalidad. Cultor de las matemáticas, tuvo algún mérito en esta ciencia. En su espíritu hallaron análoga cabida concepciones estoicas y plotinianas y la aceptación del

ocultismo y la astrología. En esta última encontró la explicación del destino de las religiones. Como otros pensadores de su tiempo, suponía que las partes que integran el Todo se hallan entre sí en relaciones de simpatía y antipatía y siempre son trasunto de una unidad esencial: el alma del mundo, que tiene por órgano el calor y la luz. Éste es el principio activo del cosmos, frente al cual está la materia —cuya propiedad característica es la humedad—, que se presenta como tierra, agua y aire. Cardano sostenía que el fuego no es un *elemento* de la realidad material. Es sólo un estado de la materia, producido por el calor, producto, a su vez, del movimiento.

La escuela de Padua tuvo en Cremonini (1550-1631) su más eminente representante italiano. Negaba la creación e igualmente negaba, a la vez que la providencia divina, la inmortalidad, porque creía que era íntima la vinculación de alma y cuerpo.

Pierre Duhem ha señalado en diversos trabajos los nombres y las obras de autores medievales en quienes se encuentran pensamientos precursores de la ciencia del Renacimiento. Sin falsear los hechos, reduce injustamente la originalidad de los sabios renacentistas, exaltando los méritos de esos iniciadores. Cabe prescindir de ellos, y afrontar el examen de la obra de los inspiradores de la que, en el siglo XVII, llegó a ser *ciencia moderna*. Forman la tercera corriente de ideas del Renacimiento: la científica. En ella se ha de mencionar en primer término a Copérnico y a Leonardo de Vinci.

La teoría astronómica de Ptolomeo se fundaba en dos premisas: la comprobación sensible de la inmovilidad de la tierra y la tesis aristotélica de que las esferas celestes estaban dotadas de un movimiento perfecto, el movimiento circular. Advertidas las *irregularidades* que aparecen en este movimiento, se recurrió, sin abandonar la tesis aristotélica, a la teoría de los *epiciclos*, teoría según la cual las esferas celestes recorrían pequeños círculos que se sobreañadían al curso de la circunferencia mayor. El sistema, a fuerza de complicarse, se tornaba engorroso a medida que se multiplicaban los des-

cubrimientos de hechos que representaban otras tantas excepciones a la doctrina original. Copérnico buscó una descripción sencilla para aquello que no se interpretaba de modo satisfactorio por la explicación usual, cada vez más complicada y confusa. Sin renunciar a la concepción de que el mundo es finito y de que la esfera de las estrellas fijas es el lugar de referencia para todos los lugares del mundo, parte de una comprobación empírica para formular una teoría revolucionaria en la astronomía. Cuando nos desplazamos en un navío, nos *parece* que las riberas se mueven mientras nosotros permanecemos estacionarios. ¿No será que el sol se mueve sólo en apariencia, mientras en verdad es la tierra la que se mueve? Su tesis se fundaba en esta verificación directa del movimiento relativo y en la idea de que las leyes de la Naturaleza han de ser simples. Copérnico, en uno de los libros de su *De revolutionibus orbium celestium,* anticipaba la idea de que la ciencia ha de ser resultado de la reducción de los hechos sensibles a principios de máxima sencillez y al cálculo matemático. Giordano Bruno y Keplero aceptaron la nueva visión astronómica, mientras Ticho Brahe la admitía con reservas. Ella excluía la distinción entre mundo sublunar y mundo translunar que fué tesis favorita de los sistemas cosmológicos medievales.

Leonardo de Vinci (1452-1519) fué adversario de las argumentaciones silogísticas no menos que de las "locuras" de los alquimistas y de los astrólogos. Crítico de Aristóteles, si se le ha de reconocer algún maestro en la antigüedad, este maestro sólo puede ser Arquímedes. Pero —según Bréhier— es a la vez un italiano del Renacimiento: en el movimiento busca el motor espiritual; en el cuerpo humano, la obra del alma que en él ha realizado su idea de la forma hombre. Para Leonardo, el espíritu es deseo "que, con impaciencia gozosa, espera siempre la nueva primavera, siempre el verano nuevo". Este mismo deseo "es la quintaesencia inseparable de la Naturaleza". Grande era la diferencia entre esta producción de formas siempre nuevas y la forma aristotélica que impone a las cosas un orden estático.

Genio de múltiples facetas, Leonardo de Vinci, no sólo hizo

importantes descubrimientos científicos sino que, además, enunció principios fundamentales de la ciencia. Anotaba día por día sus observaciones y sus reflexiones en los cuadernos famosos que contienen "los elementos de la más vasta enciclopedia que jamás haya concebido una inteligencia humana". Estas anotaciones se publicaron largo tiempo después de su muerte y no influyeron en la ciencia de su tiempo. Pensaba Leonardo de Vinci que "la mecánica es el paraíso de las ciencias matemáticas, porque con ella se llega al fruto matemático". Por sus ideas, sus descubrimientos y sus inventos se anticipó en concepciones de trascendencia a Galileo y a los otros constructores de la ciencia del siglo XVII. Afirmaba en el mundo físico un orden legal necesario: "La Naturaleza se ve obligada por sus propias leyes, que en ella existen infusamente". Pero al propio tiempo definía la fuerza como "una virtud espiritual", "hija del movimiento material y sobrina del movimiento espiritual, madre y origen del peso".

Estamos en el siglo XVI. Leonardo de Vinci estudia la Naturaleza, y lo mismo hacen sus discípulos. Pero al propio tiempo una corriente escéptica, sin combatir la religión, señala lo limitado del valor y del alcance de la filosofía y de las ciencias. Su máximo representante es Montaigne. En sus ***Ensayos*** (1580) aparece un balance de la ciencia de su siglo y la convicción de que no hay un saber definitivo de la Naturaleza. Copérnico ha reemplazado a Ptolomeo, y día llegará en que otra doctrina reemplazará a la copernicana. Si hay en el hombre algunas leyes generales como las que se ven en otras criaturas, ellas han sido desnaturalizadas por la vanidad y la inconstancia humanas. Para Montaigne, el tema de estudio ha de ser el hombre y no una naturaleza humana universal; el hombre tal como se lo encuentra, y el hombre más próximo a Montaigne era él mismo, y de él mismo tratan sus ***Ensayos***. En las disputas metafísicas y en las controversias encontraba razones para su escepticismo, que fué, a la vez, espíritu alerta y

reconocimiento de una gran diversidad en las modalidades humanas. Mucho menos que la deificación de la ciencia, preocupaba a Montaigne la afirmación de la tolerancia. Acaso no haya comprendido la significación del progreso científico, pero su humanismo comprendía al hombre, al que suponía múltiple, vario, cambiante.

Charron era pocos años más joven que Montaigne. Como este último, se mostraba poco inclinado a aceptar la verdad de los dogmas. Sostenía que la moral, arraigada en la naturaleza humana, es independiente de los credos religiosos.

Montaigne no admitía una única naturaleza humana que se manifiesta en todos los hombres, como la que los estoicos afirmaban y recomendaban seguir, pero las condiciones de la vida intelectual condujeron en el siglo XVI a un renacimiento del estoicismo. Se leía a Cicerón, a Séneca y a Plutarco. Justo Lipsio (1544-1606) en sus *De Constantia, Manuductio ad Stoicam Philosophiam* y *Phisiologia Stoicorum,* y Gaspar Scioppinus, en sus *Elementa Stoïcae Philosophiae Moralis,* difunden los principos de una doctrina que era conjunto de normas morales e imagen sistemática del mundo. Durante el Renacimiento, los estoicos procuran adaptar su doctrina a la vida cristiana. En Séneca se buscan argumentos en favor de la coincidencia de estoicismo y cristianismo, y para afirmar esta coincidencia se elimina de la tesis estoica ese naturalismo panteísta que se acentuará en los autores neoplatónicos del final del Renacimiento.

En ese neo-estoicismo, que culminó en la segunda mitad del siglo XVI con Lipsio y Scioppinus, cabía fundar una moral humanista. Pero junto a ella tenía boga una teoría política realista que subraya el conflicto de los intereses y el choque de las pasiones en la sociedad humana. Expresión típica de tal doctrina fué *El Príncipe* de Maquiavelo (1469-1527), libro que Spinoza tenía en su biblioteca. Nuestro filósofo también conoció la *utopía* de Tomás Moro (1480-1535), descripción de un Estado ideal que era la antítesis de la doctrina de Maquiavelo.

Aun hemos de nombrar a Pedro Ramus (1515-1572) cuyos libros, llenos de censuras a las *ficciones* aristotélicas, provocaron disputas tormentosas. A Ramus se le prohibió enseñar. En 1551 fué levantada la interdicción, y Ramus disertó en el Colegio de Francia, con éxito. En 1562 adoptó la religión calvinista; abandonó París, vivió en Alemania y en Suiza, y en 1570 regresó a Francia, donde dos años después fué asesinado, acaso por un colega suyo. En su obra, Ramus rechaza la lógica aristotélica y busca formas de pensamiento más fecundas. Para combatir la escolástica encuentra argumentos en Cicerón. Cierto es que las ideas de Ramus sobre la *lógica* y sus partes gozaron la fortuna de ser repetidas durante largo tiempo en los manuales de la materia. Tuvo un precursor en Lorenzo Della Valle (1407-1457), quien, en sus censuras a la escolástica, solía citar a Epicuro. En la áspera crítica a Aristóteles acompañó a Ramus su contemporáneo italiano Marius Nizolius (1498-1576). Nizolius distinguía dos órdenes de conocimientos: los de la naturaleza y los de la política. La metafísica era para él un género de la poesía.

En la segunda mitad del siglo XVI adquieren esplendor doctrinas que, en sus lineamientos generales, pueden considerarse como continuación de las de Nicolás de Cusa, de Marsilio Ficino y de León Hebreo. Platón es el maestro preferido entonces, y aun en los casos en que no es inspirador directo de los últimos grandes sistemas del Renacimiento, lo es por camino indirecto, a través de la mitología neoplatónica. También en la prédica religiosa y en la controversia política se invoca a Platón. Guillermo Postel pregona el retorno a la razón, origen olvidado de todas las religiones. Contra los paduanos, sostiene la creación ex-nihilo y la inmortalidad personal. La religión que concibe está, según él, ligada a una tradición múltiple y lejana que arranca de la razón, entendida como el Verbo, el Logos, el Alma del mundo, y que inspira a los profetas. El jurista Juan Bodino es autor de una *República* (1577) en que Platón refuta a Maquiavelo y en que el Estado, sometido al derecho natural, tiene como fin el sobe-

rano bien humano. A semejanza de Postel, Bodino quiere aislar de las religiones existentes un contenido común que pueda convertirse en la religión universal, que "no es otra cosa que la mirada de un espíritu puro hacia el verdadero Dios". Dios único al que se rinde culto por el ejercicio de las virtudes morales. Llevado por un ideal de tolerancia, Bodino acepta todas las confesiones particulares. En uno de sus escritos aparecen discurriendo representantes de siete tendencias religiosas diversas. Cada una de ellas invoca razones que la justifican, pero ninguna es dueña de una verdad absoluta. Todas contienen una partícula de la religión de la humanidad toda.

Bodino creía en la acción de las brujerías, pero esto no le impidió enunciar sobre el derecho natural y la religión natural ideas que pueden considerarse como el germen de doctrinas que habrían de florecer en el siglo XVII.

Pero los autores más o menos platonizantes de la segunda mitad del siglo XVI que nos interesan en mayor medida son los constructores de grandes sistemas. Telesio (1509-1560), "el primero de los modernos", pretende que la experiencia ha de ser la fuente del conocimiento y rechaza el aristotelismo. En la elaboración de su pensamiento, se advierte la influencia de ideas estoicas. El razonamiento puede presumir la verdad, pero sus presunciones han de sujetarse a la prueba de la experiencia. A la relación aristotélica de materia y forma sustituye la relación de materia y fuerza, inerte la primera y activa la segunda. Esta última se desdobla en fuerza expansiva o calor y en fuerza de contracción o frío, expansión y contracción que, en conformidad con leyes necesarias, producen las diferencias cualitativas de los seres. Esa fuerza activa es corpórea, como es también corpórea el alma —soplo o pneuma— del ser viviente, que se difunde a través de las cavidades cerebrales y de los nervios. El alma es una suerte de materia psíquica, análoga en naturaleza a las otras fuerzas materiales, las que han de estar dotadas también de la facultad de sentir.

La concepción de Telesio importaba, desde el punto de vista gnoseológico, una tesis similar a la de los estoicos: la sen-

sación es un contacto en que el objeto modifica el soplo del espíritu que, a su vez, reacciona por una actividad propia de conservación. De esta actividad nace también la moral, porque todo hombre adquiere el conocimiento de que su preservación es solidaria con la de los otros. La principal virtud social es la de la humanidad, mientras la virtud interior es una sublimidad que conduce a la dicha, porque es la dicha misma. Telesio se ocupa también de otro conocimiento, el intelectual: memoria y pensamiento. Este conocimiento consiste en la retención de las sensaciones para suplirlas cuando ellas nos faltan. Telesio concibe el Universo, la Naturaleza, como constituída de partes unidas entre sí, *simpáticamente,* pero mantiene la distinción entre mundo sublunar y mundo translunar, aunque con un sentido diferente del que tenía en el pensamiento escolástico.

Para Delbos, hay en Telesio ideas que Spinoza repetirá o desarrollará: el esfuerzo del hombre reposa sobre la tendencia a conservarse; la alegría procede de la satisfacción de esta tendencia; el amor es determinado por lo que la favorece, y el odio se dirige a aquello que la contraría; las virtudes son expresiones y efectos de esta misma tendencia esencial.

Giordano Bruno (1548-1600) ha sido considerado —ya lo hemos visto— como un antecesor directo de Spinoza. Azarosa fué la vida de Bruno. Desde muy joven estudió los filósofos antiguos y la escolástica, y, si comenzó como adepto de Aristóteles, concluyó siendo un pensador rebelde. Sería largo contar las vicisitudes de sus días: después de diez años de reclusión en prisiones del Santo Oficio, murió en la hoguera. Entre sus maestros italianos, cita con frecuencia a Patrizzi, profesor de Ferrara y de Padua, que contribuyó a difundir el conocimiento del platonismo esotérico. Se ha señalado que también en Bruno actuaron las mismas influencias, junto a ideas de Demócrito, de Epicuro y de los estoicos. Giordano Bruno no admitía las tesis excluyentes, ni un camino único para alcanzar la verdad, y por eso declara en *De la Causa, Principio y Uno*: "Es de un cerebro ambicioso y presuntuoso querer persuadir a los demás de que hay un solo camino para llegar al conocimiento de

la Naturaleza...". Y agrega: "Los epicúreos han dicho muchas cosas buenas, aunque no se elevan por encima de las cualidades de la materia. Heráclito tiene cosas excelentes, aunque no llegue más allá del alma. Se saca provecho de Anaxágoras...". Este respeto por teorías diversas engendraba su ira contra Aristóteles, al cual acusaba de desdeñar las opiniones de los otros filósofos. Prefería a Platón y, junto con Platón, a Pitágoras. Con elementos diversos elaboró su propio sistema, difícil de interpretar y de exponer. A las varias fuentes filosóficas, agréguese Copérnico, de cuya obra extrajo conclusiones que el mismo Copérnico no se atrevió a enunciar. En conjunto, el sistema de Giordano Bruno parece una síntesis de filosofía neoplatónica y de ciencia del Renacimiento. A semejanza de Plotino, admite una jerarquía de hipóstasis: Dios, Inteligencia, alma del mundo y materia. De Copérnico toma el heliocentrismo y, a partir de Copérnico, afirma la infinitud del espacio y la existencia de una infinidad de mundos. Con Parménides afirma la identidad, y del atomismo de Demócrito extrae una física corpuscular. Polemiza contra el dualismo aristotélico de materia y forma. Giordano Bruno pensaba que la materia infinita, el éter cósmico, que llena al espacio infinito, contiene los principios que Aristóteles incluía en el concepto de forma.

Dada la orientación de su pensamiento, no ha de extrañar que Nicolás de Cusa se contase entre sus escritores predilectos y que entre las doctrinas de los dos autores aparezcan semejanzas significativas. Ellas se ponen particularmente en evidencia al considerar la relación, tanto de la una como de la otra, con el neoplatonismo. Pero mientras los neoplatónicos se atenían al conocimiento jerárquico de las cosas, Bruno, en cambio, veía una perfecta penetración entre todos los momentos del conocimiento. Negaba la oposición entre intelecto y sentido, y, en el orden de lo real, aproximaba lo sensible a lo inteligible. Las hipóstasis plotinianas de Dios, Inteligencia, Alma del mundo y materia, concluían fundiéndose en una sola: la vida, una y múltiple, del Universo, al cual, a semejanza de

León Hebreo, Bruno calificaba de "animal santo, sagrado y venerable".

El pensamiento de Giordano Bruno no guarda una secuencia perfecta; más aún, no está exento de contradicciones fundamentales. Un autor que ha estudiado el proceso de su desarrollo a través de sus escritos latinos concluye que las ideas de Bruno se desenvolvieron en tres fases. En la primera, neoplatónica, afirma, con la teoría de la emanación, que el mundo y el conocimiento derivan de Dios. En la segunda, sostiene que la divinidad es una substancia única e infinita, cuya unidad persiste a través de los fenómenos que abarca. Todos los individuos serían modos de esa única substancia. La relación de esos modos con esta substancia sería análoga a la de los números con la unidad primitiva, que es su condición. En la tercera etapa, en *De minimo,* Bruno afirma que la realidad está compuesta de una cantidad infinita de átomos o mónadas, y, a la vez, sostiene la unidad de la substancia. Toda cosa está compuesta de mónadas, siendo, al propio tiempo, mónada integrante de un sistema más elevado. La tierra está constituída de mónadas numerosas y es mónada del sistema solar, sistema que a su vez, es integrante, con otros, del sistema cósmico total. Dios sería la mónada de las mónadas, principio íntimo, viviente, del ser de las cosas, fuente de todas las formas: el Espíritu, Dios, Ser, Uno, Verdadero, Destino, Verbo, Orden.

Por momentos, el *Espíritu* de la concepción de Bruno aparece disponiéndose en grados diferentes: espíritu superior a todo, o Dios; espíritu insertado en todas las cosas o razón. Otras veces, en cambio, se trataría de una realidad única. Bruno, por consiguiente, afirmaría tanto la trascendencia de Dios como su inmanencia. Piensa que el infinito divino sólo puede expresarse en un Universo igualmente infinito. Esta idea, en la filosofía de Bruno, es el enlace entre su metafísica y su física. En física afirmaba, fuera de los átomos, un éter, "región inmensa en la que se mueve y vive el mundo". Este éter es como el cuerpo del alma del mundo. En cada individuo hay un alma en torno de la cual, como en torno de un centro, se agrupan y se ordenan los átomos.

Para Bruno, la virtud más elevada es el "entusiasmo heroico" que permite al hombre perfeccionar su alma en el goce de la belleza y de la verdad.

Nos toca ahora ocuparnos de Campanella, muerto a la edad de setenta años, en 1639. Su obra *De sensu rerum e magia*, comenzada en 1604 y terminada diez y seis años después, es —dice el subtítulo— "una parte admirable de la filosofía oculta, donde se demuestra que el mundo es la estatua de Dios viviente y cognoscente, que todas sus partes y las partes de sus partes están dotadas de sentido, más o menos claro u obscuro, pero suficiente para su conservación y la del todo". En él se repite la tesis de Nicolás de Cusa de que hay dos revelaciones divinas: en la religión y en la Naturaleza. Pregona que se estudie esta última directamente. Al igual de San Agustín, antes, y de Descartes, después, toma el hecho de su propia existencia como punto de partida para sus reflexiones. Fundándose en esta verdad primera, discurre sobre la existencia de Dios. Cabe tener de la divinidad una intuición inmediata, que es conocimiento viviente y se acompaña de amor. Dios, con su sabiduría, su bondad y su potencia, ha producido, por grados, las Ideas, los ángeles, las almas inmortales, el espacio y las cosas particulares. Todo en el mundo tiene vida y los movimientos de los objetos son resultado de *simpatías* y *antipatías*. El mundo es un ser sensible, entre otras razones, por ésta, que es de origen estoico: porque algunas de sus partes están dotadas de sensibilidad, y lo que está en las partes está por fuerza en el todo.

El intelecto habrá de ser idéntico a los sentidos; la bestia habrá de pensar y tener una suerte de razón discursiva. De manera similar a la de Plotino, Campanella concibió la magia como arte de emplear las fuerzas ocultas que emanan de los astros o de la simple tensión de la voluntad. En Campanella esta concepción de la acción mágica derivaba de su visión de la Naturaleza. Sobre ella, Campanella edifica una metafísica, que desarrolla el principio del sistema de Plotino: lo que es simpatía en el mundo sensible es, en la realidad inteligible,

unión íntima e identidad. El conocimiento sensible es sólo un contacto del objeto con el sujeto; nos revela del objeto sólo el aspecto por el cual lo sensible puede identificarse con los sentidos. El conocimiento intelectual tiene por tipo el conocimiento que el espíritu posee de sí mismo. Al conocer las cosas, "el alma no conoce porque es lo que es; ella es las otras cosas en el momento en que se siente cambiada en ellas. Por consiguiente, este cambio no es el saber, sino la causa o la ocasión del saber". Según el mismo principio, las propiedades comunes y similitudes que unen las cosas dan al alma ocasión de contemplar las Ideas. En nuestros conceptos generales es imperfecta la asimilación de lo conocido al cognoscente, asimilación que se perfecciona en la Idea. El alma y la Naturaleza conducen a Campanella a Dios, potencia, sabiduría y amor, modelo de nuestra alma y de todas las cosas. Así, por la analogía universal, llega de lo sensible a lo inteligible. En verdad, para Campanella todo en la Naturaleza está dotado de alma. El espacio, porque es animado, siente horror al vacío y busca la plenitud. Porque son animadas, las plantas se entristecen cuando se marchitan, se regocijan cuando la lluvia las baña. Porque los cuerpos inertes son animados, se explican los movimientos que —conforme lo vimos— son producto de *simpatías* y *antipatías*. Todo vive y todo está dotado de alma.

* * *

En las páginas que anteceden, apenas hemos diseñado un esbozo de los variados matices que ofrece la vasta floración intelectual del Renacimiento. Nos faltan detalles importantes, pero tenemos una noción del cuadro general. Hay en él una reacción contra las *ficciones* aristotélicas de la escolástica; hay en él preocupación por la ciencia, pero hay también en él adhesión a fantásticas lucubraciones de la mística, aceptación de la magia, anticipos de los principios científicos de la edad moderna y ensueños que parecen contradecir las más definidas tendencias de la ciencia. Ofrece imágenes del mundo que se extienden desde la absorción de pensamientos neopitagóricos,

neoplatónicos, estoicos y cabalísticos, hasta una visión científica del mundo; pero este mundo fué para los más temerarios pensadores del Renacimiento un mundo *animado*. El del Renacimiento es un período de subversión intelectual. Aunque se insista en repetir que los mejores de los medievales fueron los primeros entre los modernos, no se podrá desconocer que en el Renacimiento se produce una rebelión contra la Edad Media, un espectacular despliegue de la inteligencia del hombre, tanto para romper las fórmulas que le parecían caducas como para ensanchar hasta el infinito el Universo que el aristotelismo impuso a la mente humana y afirmar el valor del hombre.

¿Aprendió Spinoza del Renacimiento? ¿Coincide el sistema de Spinoza con algo que sea exclusivo de sistemas renacentistas? Antes de examinar en detalle las respuestas dadas a estos interrogantes por distintos autores, señalemos que, a diferencia del Renacimiento, el siglo XVII contó con un *orden establecido*. Agreguemos algo más: mientras los autores renacentistas con quienes guardaría mayor afinidad el pensamiento de Spinoza tendían a atribuir impulso vital al cosmos todo, en el siglo de Spinoza se abría camino, más aún, predominaba la tendencia opuesta, de mecanizarlo todo, inclusive la vida.

Teniendo en cuenta estos hechos, examinemos más ceñidamente los puntos de vista de quienes afirman que entre Spinoza y el Renacimiento media un parentesco directo, parentesco encarado de dos maneras distintas, según hemos visto al comienzo de este capítulo. De la primera de ellas es particularmente digno de atención lo que Guillermo Dilthey expone en su obra *El análisis del hombre y la intuición de la Naturaleza desde el Renacimiento al siglo XVIII*. Sigámosle en su discurso. Para Dilthey [1]), el racionalismo del siglo XVII se ha presentado en dos formas: la deísta, que admite al universo como existente y reconstruíble con independencia de su constructor; la otra, panteísta, tiene sus raíces en el pampsi-

1) GUGLIELMO DILTHEY, *L'analisi dell'Uomo e la intuizione della Natura, del Rinascimento al secolo* XVIII, traducción italiana de G. Sanna, ed. La Nuova Italia, Venecia, 1927, t. II, pág. 49.

quismo que afirmaba la existencia y la acción de fuerzas psíquicas en la Naturaleza. Con esta segunda forma del racionalismo estaría vinculada la doctrina de Spinoza. El espinocismo sería la manifestación culminante de una corriente de ideas a la que también pertenecen los sistemas de Telesio, Giordano Bruno, Hobbes, Gueulincx y Shaftesbury. Todos ellos tenían un elemento común: el estoicismo. Dilthey señala que nuestro filósofo, en los prefacios al tercero y al quinto libros de la *Ética,* habla de su relación con los estoicos. Agrega que Spinoza "está completamente de acuerdo con el estoicismo al considerar al universo, y también al hombre, como un sistema de fuerzas" [1]). Si bien Spinoza polemiza contra los estoicos porque éstos aceptaban el suicidio, niega, con ellos, que los bienes ordinarios de la vida sean fines en sí mismos. Para Dilthey, Spinoza representa los rasgos del sabio estoico, "coordinados con su sistema" [2]). Y añade: "El más antiguo entre los escritores que elaboraron de manera independiente la tradición estoica y que ejercieron influencia sobre Spinoza, fué Telesio" [3]). Sostiene que, indudablemente, el autor de la *Ética* recibió las enseñanzas de Telesio a través de Hobbes y admite como "muy verosímil que la lectura de Telesio haya tenido también influjo directo sobre el mismo Spinoza". Por tanto, Spinoza reviviría el espíritu del Renacimiento, manifestado en la fusión del instinto de la propia conservación con la fortaleza, el honor, la satisfacción de la vida, la virtud. Este espíritu encontró su expresión en Telesio, hombre de una edad que maduró con Spinoza.

También Giordano Bruno sería antecesor de Spinoza. Fué el primero de una serie de pensadores panteístas que se extiende hasta el presente. He aquí el argumento de Dilthey [4]): El monismo panteísta de Grecia alcanzó su forma más perfecta en el sistema estoico, que constituye el factor constantemente activo en el panteísmo moderno. Bruno sería el iniciador de este pan-

1) Dilthey, *op. cit.*, t. II, pág. 53.
2) Ibid, pág. 55.
3) Ibid, pág. 56.
4) Ibid, pág. 92.

teísmo, fundado en la convicción de la identidad de todas las partes del universo y en la visión de lo real "como una continuidad física sin límites, constituída del éter, que es una realidad dilatada, pero que se distingue de los otros cuerpos porque no ofrece resistencia perceptible a los sentidos" [1]). El filósofo italiano generalizó las afirmaciones de la astronomía de Copérnico y extrajo todas las consecuencias implícitas en ella. Pensaba que la totalidad del universo era idéntica, cuantitativamente inmutable, uniforme y dotada de las fuerzas que determinan sus modos de existencia. Tal fué la tesis del panteísmo [2]). De ahí deriva la afirmación de Spinoza en el escolio de la proposición XV de la primera parte de la *Ética*: "La materia es infinita en extensión y la substancia del cielo y de la tierra es una e idéntica". Otra tesis de Bruno llegó al panteísmo posterior: la de que el mundo es la manifestación necesaria de la divinidad. También serían las mismas en Spinoza y en Bruno las ideas sobre la eternidad y la unidad de la substancia divina [3]).

Éste es el punto de vista de Dilthey sobre la relación de Spinoza con el Renacimiento. En ninguna de sus reflexiones aparece la prueba de que Spinoza se hubiese inspirado en alguna idea particular del Renacimiento. ¿Ha leído Spinoza a Telesio? ¿Ha leído a Bruno? Dilthey no puede afirmar ni una ni otra cosa. Lo que habría podido tomar de los dos sería el estoicismo. Spinoza, en el prólogo al tercer libro de la *Ética,* no nombra a los estoicos, aunque probablemente se refiere a ellos; en el prólogo al quinto sí los menciona. En ambos casos descubre para los asuntos allí tratados relaciones entre Descartes y el estoicismo, que era conocido en Holanda a través de expositores coetáneos. Las ideas estoicas actuaron en el siglo XVII, como habían actuado en el Renacimiento y, antes, en San Ambrosio. El propio Dilthey admite que nuestro filósofo pudo conocer el pensamiento estoico a tra-

1) Dilthey, *op. cit.*, t. II.
2) Ibid, pág. 106.
3) Ibid, pág. 110.

vés de algún expositor holandés de su tiempo. En el Renacimiento, por otra parte, los autores en quienes más se señaló la influencia estoica, no fueron aquéllos que, según Dilthey, actuaron en Spinoza. Spinoza, ciertamente, conoció a Epicteto, a Séneca y a Cicerón. Conocía a Lipsio, a Marius Nizolius, a Scioppinus. En su biblioteca había obras del pensamiento estoico. Spinoza pudo estudiarlo directamente, sin necesidad de que para ello se deba invocar su problemática relación con Giordano Bruno. Ideas morales semejantes a las de los estoicos fueron enunciadas por más de un autor, desde Sócrates hasta los días de nuestro filósofo. Son, en verdad, "lugares comunes de la predicación moral". Y no es más convincente lo que Dilthey escribe sobre la relación de la metafísica de Spinoza con la de Bruno. Más aún, él mismo no se muestra muy persuadido acerca de esta relación. En unos casos, omite la comparación de las tesis de Spinoza con las de Bruno; en otros, su expresión se torna vacilante.

Sobre la cuestión fundamental de la inmanencia y la trascendencia (Spinoza no quería pensar en Dios como trascendente en momento alguno) no hay en Dilthey un pronunciamiento claro. El historiador alemán señala [1]) que hay un antecedente del espinocismo en la concepción de Bruno de que en la divinidad, potencia y acto son una misma cosa. Ciertamente no se trata de un descubrimiento de Bruno y menos aún se trata de una idea típica del Renacimiento.

El mismo Dilthey reconoce [2]) que Bruno emplea conceptos neoplatónicos, y siete páginas después admite igualmente que las condiciones en que se desenvolvió el pensamiento de Spinoza "lo alejan mucho del vitalismo de Bruno". Lo que hay en Bruno de pensamiento neoplatónico lo conocía Spinoza antes de llegar a conocer la obra de Bruno, si es que la conoció. Nada queda de la tesis de Dilthey fuera de la afirmación de que una misma doctrina se extiende desde los estoicos hasta nuestros días y de la cual Spinoza sería magno repre-

1) Dilthey, *op. cit.*, t. II, pág. 108.
2) Ibid, pág. 107.

sentante en su siglo. En todas sus reflexiones, Dilthey calla lo que es singularmente espinociano en Spinoza. Afirma que Spinoza es un pensador renacentista, porque en su filosofía, como en la de autores del Renacimiento, hay una inspiración de origen estoico. Para llegar a esta identificación de Spinoza con el Renacimiento, prescinde de lo que en Spinoza había de adverso al espíritu renacentista y olvida una severa crítica de Spinoza a los estoicos: En el párrafo 74 del tratado *De la reforma del entendimiento*, el filósofo señala lo ficticio de la concepción estoica sobre el alma. Dithey no se muestra comprensivo de lo individual de Spinoza ni mide adecuadamente lo que en Spinoza hay del siglo XVII, de la época de Descartes y de la ciencia matemática de la Naturaleza.

También se ha sostenido más de una vez que Spinoza tiene relación directa con los pensadores del Renacimiento, sin afirmar simultáneamente —como lo hace Dilthey— la tesis que hace un solo bloque de la filosofía del Renacimiento y la espinociana. En la doctrina de Spinoza aparecerían ideas de procedencia renacentista, junto con otras, derivadas de fuentes diversas. De algunas de las apreciaciones emitidas en este sentido nos ocuparemos a continuación, comenzando con la menos inverosímil de todas.

En 1903 apareció un libro en el que se señalaba la influencia de León Hebreo en Spinoza [1]). Su autor, Edmundo Solmi, estudiaba detenidamente la relación entre nuestro filósofo y los *Diálogos de amor*. Subrayaba una influencia de León Hebreo en Spinoza, como también en Giordano Bruno. León Hebreo, a su vez, según Solmi, habría formulado una doctrina personal para cuya elaboración se ha inspirado en estas fuentes: Platón, los neoplatónicos, Maimónides y la Cábala. La tesis de Solmi ha sido en parte refutada por Gentile [2]), el cual juzga exageradas sus afirmaciones. Según Gentile se

1) Edmondo Solmi, *Benedetto Spinoza e Leone Hebreo. Studio su una fonte italiana dimenticata dello spinozismo.* Modena, Vincenzi, 1903.

2) Giovanni Gentile, *Leone Hebreo e Spinoza*, en *Studi sul Rinascimento*, ed. Vallecchi, Firenze, 1923, págs. 96-107.

deben a que Solmi no advierte la diversidad de sentido que tienen expresiones literalmente similares que aparecen tanto en el tratado *De la reforma del entendimiento* de Spinoza como en los *Diálogos de amor* de León Hebreo. Gentile señala, en cambio, que hay semejanzas entre ideas expuestas en los *Diálogos de amor* y en el *Breve tratado* de Spinoza. De León Hebreo habría tomado Spinoza su noción del *amor Dei intellectualis*. Así lo afirma Gentile, olvidando que esta noción era frecuente en autores judíos y no es una concepción original de León Hebreo. Para Gentile, "los dos pensadores israelitas estarían de acuerdo también en la doctrina —íntimamente ligada con la del amor intelectual a Dios— sobre el amor de Dios a sí mismo en sus criaturas".

Ya en 1902, antes de Solmi, por consiguiente, Paul Louis Couchoud [1]) se refirió a la influencia de León Hebreo en Spinoza. Para Couchoud uno de los diálogos del *Breve tratado* es, en su forma, "una imitación de León Hebreo". Couchoud cree igualmente en la influencia de Giordano Bruno sobre Spinoza.

En tiempos recientes ha sido Gebhardt quien más ha procurado demostrar la relación de Spinoza con León Hebreo. De éste habría tomado Spinoza el amor como principio metafísico universal, aunque más tarde —bajo el influjo de Hobbes— lo ha racionalizado, en la forma del instinto de conservación. En León Hebreo —dice Gebhardt— conoció Spinoza la conciliación del intelecto agente de Averroes y la teoría platónica de las ideas, que desarrolló en la visión del intelecto infinito y de las esencias. En la obra de León Hebreo tendría su raíz la concepción de Spinoza sobre la eternidad del espíritu individual. En el *amor Dei intellectualis* reviviría la gran síntesis de León Hebreo del amor a Dios con el conocimiento de Dios. Para Gebhardt, no se puede interpretar a Spinoza sistemáticamente sin vincularlo genéticamente con León Hebreo mediante el enlace de motivos. En conclusión:

---

1) Paul Louis Couchoud, *Benoît de Spinoza*, Alcan, París, 1902, pág. 10.

"un judío dió al Renacimiento su mito y el Renacimiento lo hizo suyo. Y es ahí donde tiene su origen el más grande intento en la esfera de la religión que conoce la época moderna".

No es aventurado pensar que Spinoza leyó los *Diálogos de amor*. Pero nada pudo encontrar en ellos que no hubiese conocido en los autores que ciertamente estudió en su juventud y a los cuales recuerda en sus escritos. El *amor Dei intellectualis* era una noción común en el pensamiento judío. Tiene su raíz en la literatura hebrea más remota; aparece en el aristotélico Maimónides y en el neoplatónico Ibn Ezra. La concepción de la divinidad a la vez como inmanente y trascendente al mundo está en toda la corriente de pensamiento que se inició con Filón de Alejandría. En Spinoza es virtud suprema el amor intelectual a Dios. En este amor está la verdadera dicha del hombre, pero su tesis en este punto difiere esencialmente de la de León Hebreo, porque el Dios de la *Ética* no era el de los *Diálogos de amor*.

Tampoco el Dios de Bruno era el de nuestro filósofo. Se han señalado en Bruno expresiones de las que procederían ideas expuestas por Spinoza. Ellas se encuentran reunidas en la edición de la *Ética* traducida al inglés por W. Hale White y Amelia H. Stirling. White y Stirling advierten que, si bien los pasajes de Bruno probarían en cierta medida una correspondencia entre Spinoza y él, se ha de tener en cuenta que muchos de ellos han de ser considerados como probatorios de una correspondencia, no sólo entre Spinoza y Bruno, sino entre Spinoza y pensadores anteriores, de quienes Bruno los habría tomado. Así es, en efecto. Sin duda en Spinoza hay algunas ideas semejantes a las contenidas en los mencionados pasajes de Bruno. Pero para todas ellas cabe indicar la paternidad de otros autores, que Spinoza ciertamente conoció y que han de ser considerados como sus más probables inspiradores.

Antes de referirnos a una de esas posibles fuentes comunes a nuestro filósofo y al del Renacimiento, recordemos que Bruno —lo mismo que Spinoza hará más tarde— llama sustancia universal a la divinidad única y le reconoce infinitos

atributos. Pero mientras Spinoza —aunque sin éxito, a nuestro juicio, como lo veremos en el tercer tomo de esta obra— en ningún momento admite la trascendencia, Bruno pensaba que era posible conciliarla con la inmanencia. Además, la opinión de Bruno sobre la relación de espíritu y materia nada tiene de común con la de Spinoza. Tampoco la identidad sustancial de pensamiento y extensión tiene en Bruno ningún antecedente. Pensamos que ello se debe a que Bruno permanece más apegado a las ideas de autores que pudieron haber sido maestros suyos y que seguramente lo fueron de nuestro filósofo. En primer término, Crescas, del cual nos hemos ocupado en el capítulo V y sobre cuya influencia en los antiaristotélicos del Renacimiento ha llamado la atención Wolfson [1]).

Los adversarios de Aristóteles veían en Crescas un maestro digno de ser seguido. Uno de ellos, Pico de la Mirándola, en su *Examen doctrinae vanitatis gentium*, se funda a menudo en Crescas para dar vigor a sus propias convicciones en problemas como el vacío, el lugar, el movimiento y el tiempo. Wolfson señala también que no es coincidencia fortuita el hecho de que muchas de las críticas de Giordano Bruno a Aristóteles recuerden a las enunciadas por Crescas. Bruno no menciona a Crescas, pero hay conexión entre ambos. A la manera de Crescas, Bruno arguye —por ejemplo— que la definición aristotélica del lugar no se aplica al lugar de la esfera mayor. A la manera de Crescas razona para probar la existencia del vacío infinito, contra la teoría aristotélica. En efecto, según Aristóteles mismo, la "nada" fuera del mundo finito debe ser un vacío, y, como ningún cuerpo puede limitarlo, ha de ser infinito. Como Hasdai Crescas, arguye contra la negación aristotélica de una fuerza infinita en un cuerpo finito, estableciendo una diferencia entre infinito en extensión e infinito en intensidad. Ambos se pronuncian contra la tesis aristotélica de la levedad del aire usando el mismo argumento:

---

1) HARRY AUSTRYN WOLFSON, *Cresca's critique of Aristotle*, págs. 34 y ss.

el descenso del aire en un foso. Y más importante que estas coincidencias aisladas es, en uno y otro, la refutación de cuanto Aristóteles alega en *De coelo* contra la posibilidad del movimiento circular en un cuerpo infinito. En este punto los argumentos de Bruno repiten la crítica de Crescas al Estagirita. Los dos afirman igualmente que el infinito carece de figura, que no tiene peso ni levedad, que no tiene fin ni medio, y que cuando un infinito actúa sobre un finito o sobre otro infinito, la acción es finita. Con las mismas razones rechazan ambos la tesis aristotélica de que es imposible una pluralidad de mundos.

Crescas podía, pues, ser una de las fuentes comunes de Spinoza y Bruno. Otra pudo serlo la Cábala, que gravitó considerablemente en autores del Renacimiento en los siglos XV y XVI, especialmente por obra de Reuchlin. Pico de la Mirándola decía: "Ninguna ciencia puede convencernos más firmemente de la divinidad de Cristo que la Cábala y la Magia". Pico tradujo libros de la Cábala al latín. Fué precisamente Pico de la Mirándola quien persuadió a Reuchlin de la importancia de los estudios cabalísticos. En *De Arte cabalistica* (1517) de Reuchlin, la Cábala aparecía como la revelación primera hecha a Adán "por intermedio de un ángel y continuada por una tradición ininterrumpida, hasta el tiempo de los hombres de la Gran Sinagoga y más tarde, hasta que los secretos del mundo superior fueron trasmitidos a los maestros del Talmud".

La Cábala tenía semejanzas con la doctrina emanatista del neoplatonismo, y, si se piensa cuánto tuvo de neoplatónico el pensamiento renacentista italiano, se comprende que se sintiese afín con la literatura de la Cábala. Ella abarcó el interés de naturalistas no menos que de místicos. Místicos de la reforma le prestaron atención, tanto como los creadores de los sistemas en que el mundo aparece como animado por un alma, que es Dios. Ya vimos que Spinoza conoció la Cábala y que cabe admitir que ella ejerció en él alguna influencia. En virtud de todo ello cabría decir que Spinoza tenía un parentesco legítimo con algunas ideas del Renacimiento, en particular

con Giordano Bruno, pero no hay ningún elemento de juicio concreto que haga pensar que aprendió de Bruno lo que en el neoplatonismo, en la Cábala [1]) y en Crescas pudo conocer sin la mediación de Bruno.

Cristoph Sigwart, en su libro *Spinoza's neuentdeckter Tractat* (1866) y en el comentario a la traducción que hizo del *Breve tratado* de Spinoza, expuso insistentemente la tesis de que el filósofo se inspiró en Giordano Bruno. Victor Delbos, comentando lo alegado por Sigwart, hace esta reflexión: "Tales aproximaciones, por numerosas que sean, no logran hasta ahora llevar a la evidencia la tesis de que Spinoza se ha inspirado directamente en Bruno; sin duda, no sería imposible realizar otras tantas aproximaciones del mismo género entre Spinoza y otros filósofos de tendencias más o menos vecinas, tales como Patrizzi, Cesalpino, Campanella. Sin embargo, queda como verosímil que Spinoza ha debido asimilarse de alguna manera el panteísmo naturalista de la filosofía del Renacimiento, en lo que este panteísmo tenía de contrario al espíritu dualista, y, más en general, al espíritu de distinción y de limitación por medio de conceptos finitos" [2]). Y a renglón seguido el mismo Delbos no puede menos que hacer este otro comentario: "Ese panteísmo naturalista podía sin duda tener, en cuanto a la cuestión de las relaciones de Dios y el mundo, más de un rasgo común con ciertas doctrinas judías o árabes que habían contribuído a la educación intelectual de Spinoza; pero que Spinoza se haya inspirado directamente en ellas, es cosa en que se estaría tentado de creer por el motivo psicológico de que en su lucha contra los representantes de la ortodoxia judía o cristiana, debía tomar más naturalmente como punto de apoyo la especulación ligada a la ciencia y

---

1) En el capítulo VI, donde nos ocupamos de la relación de Spinoza con la Cábala, ha encontrado el lector la exposición que Pierre Duhem ofrece de la concepción cabalista de la divinidad. Ella no difiere de la concepción de Nicolás de Cusa, de Pico de la Mirándola y de Giordano Bruno.

2) Victor Delbos, *Le Spinozisme*, pág. 20.

a la cultura modernas que las teorías elaboradas en un pasado lejano''. Verdad es que Spinoza nombra a varios autores de ''teorías elaboradas en un pasado lejano'', y en cambio, no menciona a ninguno de los filósofos del Renacimiento con quienes se le podría suponer vinculado.

Según Ernst Cassirer [1]), la coincidencia de nuestro filósofo con Bruno estaría en la intuición de una Naturaleza única, infinita y perfecta. Agrega Cassirer que la teoría del conocimiento de Spinoza concuerda con la de Telesio y los otros pensadores que han enunciado la concepción que puede servir de base a los sistemas panteístas modernos. Con un autor del Renacimiento tendría Spinoza un parentesco particularmente marcado. En efecto, —alega Cassirer— la intuición desempeña en Spinoza el mismo papel que en Campanella, para quien ''la intuición del alma no es la misma que la intuición del ojo: pues mientras el ojo conoce las cosas por imágenes, que le llegan de fuera, el alma percibe su objeto en el que se transforma y al que transforma en interior a sí misma. El conocimiento intuitivo es así la íntima conversión en unidad (unificación) por la que lo uno se torna en lo otro''. De esta manera de encarar la intuición fluye también la relación del hombre con Dios y el amor a Él, que, para el ser limitado, no es algo externo y accidental, sino que le da su esencia y le conserva. Cuando afirmamos nuestro ser, afirmamos en forma mediata la realidad de una existencia omnicomprensiva, sin la cual nada puede existir ni ser pensado. Cassirer, sin embargo, no se pronuncia acerca de si Spinoza ha leído a Campanella y si extrajo de él algo directamente para su doctrina. Reconoce que Campanella no es un pensador plenamente original, sino que enlaza en una síntesis filosófica elementos múltiples y diversos de su tiempo: ideas fundamentales de la metafísica neoplatónica y de la mística con adquisiciones de la observación moderna de la Naturaleza. Cassirer

---

1) ERNST CASSIRER, *Das Erkenntnis-Problem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, ed. Bruno Cassirer, Berlín, 1922, t. II, págs. 78-84.

no se atreve a hablar de una influencia determinada del Renacimiento en Spinoza. Alude a la filosofía judía y árabe como fuentes del panteísmo espinociano, y al propio tiempo juzga que con el *Breve tratado* se halla Spinoza en el campo de la filosofía renacentista italiana. Pero no prueba que Spinoza se haya inspirado directamente en autores del Renacimiento.

Resumiendo nuestro punto de vista con claridad, diremos: La obra toda de Spinoza es un esfuerzo de racionalidad; un constante empeño —frustrado— de reducir los mitos neoplatónicos a fórmulas rigurosas, en consonancia con el espíritu de su tiempo, tiempo de la mecánica y de las matemáticas. En su obra conviven un alma de creyente y de poeta que ha leído los Salmos con un pensador matemático. El matemático Spinoza no lograba siempre someter al poeta y místico. El conflicto fué permanente en el filósofo. El espinocismo es un intento de resolución de este conflicto. Para ello, el Spinoza que no concibe que se piense en algo sin pensar en Dios, nada tuvo que aprender del Renacimiento. A su vez, el Spinoza de mente matemática, adicto a las ideas claras y distintas, a los raciocinios perfectos, nada podía aprender del Renacimiento. En la medida en que Spinoza era un pensador del siglo XVII, era hostil al animismo de las concepciones del Renacimiento con que la suya hubiera podido tener afinidad. En cuanto su doctrina es tributaria del neoplatonismo, de la tesis de la unidad de Todo, Spinoza no fué discípulo del Renacimiento sino de los autores de su juventud. Si con algún autor del Renacimiento guardan similitud ciertos aspectos de su obra, ese autor, a nuestro juicio, es Telesio. Pero aun en este caso, las ideas que aparecen como comunes al pensador renacentista y a nuestro filósofo, pudo éste tomarlas de una fuente más inmediata, menos problemática. En efecto, cabe interpretar la tesis de Spinoza sobre la tendencia fundamental en la vida del hombre como la generalización de un principio de la física cartesiana.

La contemplación estética de la Naturaleza, tan pronun-

ciada en Bruno, no aparece en Spinoza. La *Natura naturans* de nuestro filósofo es una idea originada en la concepción neoplatónica y mística de la divinidad; su *Natura naturata* es el mundo físico de la ciencia matemática de la Naturaleza. Spinoza las quiso pensar como una sola, y para lograrlo discurrió a la *manera* y con un método propios del siglo XVII.

IV

SPINOZA Y EL SIGLO XVII

CAPITULO VIII

SPINOZA Y EL BARROCO DEL SIGLO XVII

Spinoza y el siglo XVII. — Spinoza y el Barroco. — Las opiniones de Gebhardt. — Sus contradicciones. — Barroco, Contrarreforma y cartesianismo en la obra de Spinoza. — La tesis de Dunin Borkowski. — La influencia del Barroco en el Spinoza presistemático. — *Las imprecisiones de Dunin Borkowski.*

Con las ideas que conocimos en capítulos precedentes ingresó Spinoza en la cultura peculiar de su tiempo. En sus estudios y en sus lecturas de adolescente no se había encontrado con una única doctrina. Ideas contradictorias —aunque todas giraban en torno de la concepción monoteísta— pretendían cada una ser la verdadera. Spinoza era espíritu inquisitivo; buscaba una teoría del mundo y del destino humano, en la que pudiese encontrar fundamento a los deberes del hombre y la definición de su dicha suprema. Cuando quiso optar entre las diversas tesis que conocía o elaborar una propia, no hubo de entregarse a una reflexión de hombre enclaustrado entre los libros de sus lecturas de juventud. Tampoco iba a obrar su mente en la soledad de una meditación puramente individual. Era hombre de su tiempo. Pero, ¿qué se entiende por tiempo de Spinoza? Para contestar a esta pregunta con absoluta certeza habría que someter las principales creaciones científicas, filosóficas, religiosas y artísticas del siglo XVII a un análisis que

permitiese extraer de todas ellas las notas comunes. Estas notas comunes, orgánicamente relacionadas con las peculiares condiciones del siglo en lo económico, en lo social y en lo técnico, serían los caracteres que individualizan la época de Spinoza.

La tarea sería sin duda larga y difícil, y acaso imposible. ¿Cabe hallar para el siglo XVII una calificación con una noción única, extraída de alguna de sus más típicas expresiones culturales? A esta pregunta ha dado Carl Gebhardt una respuesta afirmativa. Definió el siglo con un concepto y a la luz de él quiso interpretar a Spinoza. Creía que en el arte se encuentran las características que representan lo singular del tiempo de nuestro filósofo, y, por ello, habla de *Spinoza y el Barroco*. Según Gebhardt, el término *Barroco* significaría un conjunto de rasgos que tanto corresponden al arte como a la religión de las décadas de la formación mental de Spinoza y de su creación filosófica. Trataríase de modalidades espirituales que en todos los campos de la cultura marcarían una diferenciación respecto del Renacimiento. Las varias manifestaciones de la cultura en el tiempo del Barroco se deben, según Gebhardt, a una común manera de ver el mundo y la posición del hombre en él. Un particular *estilo de vida* imprime su sello a ese tiempo, tiempo que no sería una mera abstracción, sino un trozo de la historia de Occidente. De ese tiempo sería la obra de Spinoza una exteriorización filosófico-religiosa. Así lo sostiene Gebhardt en su estudio *Rembrandt y Spinoza,* publicado en 1926 [1]).

Para el investigador alemán, la noción de estilo con referencia a una época dada, abarca, junto a las artes todas, la religión y la filosofía. Un común *sentimiento vital* palpita en las varias esferas en que la vida se despliega en cada tiempo. En la antigüedad, el templo dórico y la filosofía jónica expresan una misma actitud ante el mundo: el hombre ve entonces objetivamente el cosmos con el orden que en él reina, y "toda singularización del individuo le parece una caída en el pecado".

---

1) Carl Gebhardt, *Rembrandt und Spinoza,* en *Chronicon Spinozanum,* t. IV, págs. 160-183.

En la tragedia y en la meditación del filósofo aparecen el mismo universo y la misma ubicación del hombre en él. Las expresiones distintas en arte, en filosofía y en religión son esencialmente análogas y se corresponden, porque nacen de una misma fuerza creadora.

Gebhardt aplica este punto de vista a la definición de las características del *estilo* de distintas épocas de la historia. Lo que determina la *forma* de cada época es el "sentimiento de vida fundamental" en ella. Porque el *estilo* hace visible este sentimiento en el arte, en la religión y en la filosofía, es de verdad evidente el *axioma de la unidad estilística.* El tiempo, cada tiempo, es *una fuerza que se manifiesta en la forma.* También en el orden material actúa la misma fuerza que en lo ideal. Así, al axioma de la unidad estilística se agrega el del *paralelismo.* Un tercero, el del *ritmo,* completa la trilogía de los principios que para Gebhardt definen la relación de cada época con su cultura, a través del *sentimiento vital* y del *estilo de vida* que le son propios.

De estas premisas parte Gebhardt para establecer la vinculación de la persona y el pensamiento de Spinoza con *su tiempo,* tiempo que tuvo una forma: el Barroco. De aspecto barroco era la sinagoga que Spinoza frecuentó cuando niño, y barroca era la literatura española, en especial Góngora, que Spinoza leía; barroco era el marco de su vida, y sus restos fueron sepultados en esa iglesia de La Haya que es el monumento más característico de la arquitectura barroca en suelo holandés.

Definir el Barroco es tarea de la filosofía del siglo presente, como fué faena del siglo pasado la definición del Renacimiento. La filosofía busca la uniformidad dentro de lo múltiple, y a pesar de que encuentre casos individuales que no encuadran en el concepto genérico que abarca la unidad buscada, no dejará de reconocerle validez. Ciertamente, tal concepto no podría tener el sentido riguroso de los géneros, tipos y especies de las clasificaciones científicas. La noción de Renacimiento no habría de ser abandonada porque hay artistas cuya ubicación puede ser tanto renacentista como gótica, y no se habrá de renunciar a definir como barroco el siglo XVII, en oposición al Renaci-

miento que le precede, porque algunos de sus representantes no se adapten estrictamente a la caracterización obtenida.

Partiendo del arte y fundándose en las nociones que Wölflin establece para distinguir el Barroco del Renacimiento, Gebhardt define el Barroco como estilo de vida del siglo XVII. En su estudio sobre León Hebreo, al que nos referimos en el capítulo anterior, resume el punto de vista de Wölflin en estas palabras: "La diferencia fundamental entre el Renacimiento y el Barroco, tal como nos la ha hecho ver Wölflin, consiste en que el Renacimiento, en su principio, siente por modo de todo punto estático y el Barroco de todo punto dinámico".

Gebhardt extiende esta distinción a todos los dominios de la cultura y le da una interpretación ampliamente filosófica: "Si la esencia más honda del Renacimiento es la conformación (*concinnitas*), su medio, la delimitación (*finitio*), y su fin, la perfección (*perfectio*), en contraposición polar la esencia más honda del Barroco es la infinitud. Si nos conformamos con sacar las notas del Barroco, empíricamente, de sus edificios, estatuas y cuadros, tomándolas como categorías arrancadas caprichosamente (como dice Kant); si filosóficamente queremos reducirlas a la unidad de un principio fundamental, habremos de considerar a la infinitud como la categoría primordial del Barroco, pues de ella pueden deducirse todas las categorías del Barroco y explicarse por ella todos los fenómenos del Barroco".

En tres categorías se manifiesta el espíritu de infinitud que caracteriza al Barroco: de lo informe, de la sustancialidad y de la potencialidad.

La primera se traduce en la negación de los límites (en el Renacimiento era esencial fijarlos). El Renacimiento tenía su órgano creador en el tacto, mientras el Barroco creó con el ojo. Escultórico es el estilo del primero; pictórico el del segundo, hasta cuando hace estatuas. Sus obras no dan la sensación de silueta recortada, sino que comunican al contorno una inquietud deliberada, para que el cuadro informe no desaparezca en la limitación de la forma. Para disolver las formas utiliza la luz, mensajera de lo infinito, como se comprueba en todas las

artes plásticas del siglo XVII. Sus cuadros, a diferencia de los del Renacimiento, se preocupan de dar la ilusión de espacio con infinitud deliberada. El Renacimiento amó la claridad; el Barroco, en cambio, amaba la falta de claridad. Para el Renacimiento, la belleza se definía como la armonía de las partes, en la que se realiza la *ratio naturæ;* en cambio, la del Barroco es una belleza totalmente irracional, como es irracional el infinito.

El infinito es indivisible y de ahí deriva, según Gebhardt, la categoría de la sustancialidad del Barroco. En virtud de ella los seres individuales sólo tienen una existencia condicionada, mientras únicamente la sustancia tiene existencia verdadera. El arte del Barroco, en oposición al del Renacimiento, ha creado *fragmentos* que son mensajeros de lo infinito. Sus obras flotan en una atmósfera metafísica, y en ellas las cosas son lo que son, no por sí mismas, sino por el mensaje que traen. En la relación con *lo demás* adquieren una significación que aisladas no tienen. De ahí resulta una creación de unidad con lo variado. La pintura barroca muestra en el paisaje la vida de un todo, y a favor de la luz convierte la pluralidad en una unidad que no es armonía de partes, sino una unidad absoluta en la que cada parte ha perdido su derecho individual.

El infinito, por serlo, sólo ha de aparecer potencialmente. Ahí reside, precisamente, la tercera categoría del Barroco, el cual, por ser arte de la infinitud, no es un estilo del ser, sino un estilo del devenir y acontecer. Arte de lo pasajero, de lo fluyente, no ha de cuajar en formas definitivas. El del Barroco habrá de ser un estilo dinámico y tendrá como símbolo la tensa columna en espiral. Su movilidad se traduce en enemistad a la línea recta y en adhesión a lo posible más que a lo real. Estilo orgánico, penetrado del sentimiento de la vida, el del Barroco conduce al naturalismo, pues sólo la Naturaleza acata la ley de la potencialidad; sólo en ella actúa el ansia de realización que nunca concluye en algo acabado. Gebhardt discurre para hacer clara esta noción de la categoría de potencialidad en el Barroco. Ella se muestra en las transiciones infinitas, en la falta de delimitación, en los movimientos de masas, en las hin-

chazones y depresiones. El arte barroco, por ser estilo de lo potencial, es arte de los matices. Del matiz y del ya señalado naturalismo extrae el Barroco el nuevo don que hace al mundo: la psicología. Gebhardt afirma que ningún arte anterior supo considerar el alma como posibilidad, "como el espejo de aquellos infinitos movimientos y medios tonos, que oscilan entre los polos de la voluptuosidad y la muerte". Según él, "la potencialidad del Barroco asciende a lo metafísico en la dinámica de luz y sombras. La oscuridad del Barroco es el reposo que encierra la posibilidad de todo movimiento; la luz que flota sobre las formas, que se desparrama en ellas, que arde en el calor y que devora, es la protuberancia del infinito en el reino de la posibilidad".

En el arte de Rembrandt señala Gebhardt todas las categorías del Barroco y también las encuentra en la filosofía de Spinoza. Huelga recordar que ella es una filosofía del infinito, en la que se halla enunciada la categoría de lo informe en esta expresión lapidaria: *omnis determinatio est negatio.* En la relación que Spinoza establece entre los conceptos de *sustancia* y *modo* se expresa un pensamiento que corresponde a la categoría de sustancialidad, característica del arte de su siglo. En esta misma filosofía de Spinoza sólo se puede dejar de descubrir la categoría de la potencialidad cuando, erróneamente, se la mira como una geometría metafísica del ser. Pero en verdad, para Spinoza la esencia de Dios es una *actuosa essentia,* concepto cuyo dinamismo "llena todos los conceptos parciales". Para Spinoza la extensión es movimiento y reposo. El sentimiento estático del Renacimiento se ha transformado con el Barroco en principio dinámico, en conformidad con el cual la fuerza es la esencia de los cuerpos y es también la esencia de las ideas. Las ideas, para Spinoza, dice Gebhardt, "no son mudas como cuadro sobre tabla, sino que actúan, y se mantienen". "A esta auto-afirmación de las ideas la llamamos voluntad; y para Spinoza, entendimiento y voluntad forman una unidad como movimiento y reposo. Es la unidad de la potencialidad, para la cual la realidad consiste en la realización".

Hemos expuesto la concepción de Gebhardt sobre el Barroco

y su interpretación de la filosofía de Spinoza. La doctrina del filósofo aparece como encuadrada en un marco que se diría fué hecho deliberadamente para ella. Es verdad que Gebhardt había afirmado la existencia en el siglo XVII de un *sentimiento vital* que se manifiesta en todos los órdenes de la cultura, determinando en ellos modalidades que se corresponden por analogía. Pero al leerlo, se diría que no ha visto en Spinoza lo que era peculiar de *su tiempo,* sino que ha descrito ese tiempo en función de los rasgos que, según él, individualizan la filosofía espinociana. Tras del *dinamismo* que Wölflin señala como característica que singulariza al Barroco, ha supuesto Gebhardt unos principios que no son otra cosa que los principios del espinocismo tal como él lo ve.

La concepción de Gebhardt es ingeniosa, y sería aceptable si estuviera fundada objetivamente. Pero él mismo ha reconocido las deficiencias de su esquematización. El trabajo cuyas ideas principales hemos expuesto, apareció en el *Chronicon Spinozanum* en 1926. Gebhardt lo rectificó en una conferencia que pronunció en La Sorbona el año siguiente, en febrero de 1927 [1]). En este último estudio ya cambia la imagen del siglo XVII y la configuración de la filosofía de Spinoza ya es otra también. Como en su anterior ensayo, Gebhardt califica como Barroco el tiempo en que Spinoza vivió. Pero esta designación ya le es insuficiente para definir el siglo XVII. Agrega: "del punto de vista de la historia del espíritu lo llamamos la Contrarreforma".

Gebhardt explica el Barroco o Seicento como resultado de una síntesis del progreso de los estilos precedentes. Durante el tiempo del *gótico* el espíritu humano buscó la divinidad en el infinito trascendente; el Renacimiento concibió el mundo formado y limitado. "El Seicento —dice Gebhardt— es un estilo dialéctico, que no se puede definir de una manera precisa por el concepto de infinito". Punto de vista, sin duda, diferente del que había enunciado en su *Rembrandt y Spinoza.*

---

1) Carl Gebhardt, *La dialectique intérieure du Spinozisme,* en *Spinoza, Vier Reden,* ed. Carl Winter, Leipzig, págs. 21-50.

Gebhardt señala la deficiencia de la noción de esa "dialéctica fundamental para determinar el carácter de la filosofía de Spinoza"; juzga necesario "comprender las corrientes principales de la época que han penetrado en Spinoza y cuya síntesis constituye la armonía de su doctrina". Estas corrientes son la mística germánica y el pensamiento de Descartes. Sólo se puede tener de Spinoza una idea adecuada si se recuerda que vivió en el tiempo de la Contrarreforma, fenómeno religioso de aspectos distintos. Hubo una contrarreforma católica que se orientó como polémica contra la Reforma y fué al propio tiempo un movimiento religioso absolutamente positivo, "última gran renovación del cristianismo que la Europa ha conocido". Hubo también una contrarreforma protestante en el norte germánico. Ella tuvo por base el anabaptismo, una manifestación del gótico posterior, vencida en el curso del siglo XVI por la Reforma, más afín a la época. Las dos contrarreformas respondían a un motivo originario común: el deseo de disolverse en el infinito, de hacerse uno con la divinidad, concebida como igual al infinito. Pero una diferencia las distingue; la del Sud buscó la divinidad en la trascendencia, la del Norte encontró la divinidad en la inmanencia. San Ignacio sistematizó en sus *Exercitia Spiritualia* la religión trascendente del Seicento español. El Norte, en cambio, quiso descubrir a Dios en el interior del yo; para él adquirió valor nuevo el conocimiento que el gótico posterior tuvo de la *coincidentia oppositorum*, de la identidad de lo máximo con lo mínimo.

En Holanda, este último movimiento se tradujo en la mística de las sectas. La dogmática del calvinismo se disolvió y la doctrina de *Dios en el todo* ocupó su lugar. La encarnación de esta tendencia nórdica de la época se encuentra, en primer término, en esos anabaptistas radicales que constituían la secta de los colegiantes, a la que hemos conocido en el primer tomo de esta obra. En cuatro nombres se personifica la contrarreforma del Norte: Rembrandt, en cuyas obras aparece la religión de la inmanencia; el poeta holandés Joost van den Vondel, a quien la contrarreforma protestante libró del calvinismo y encaminó al catolicismo; Angelus Silesius, el

más grande poeta religioso del Seicento alemán, que estudió en Leyden dos años y abandonó el áspero protestantismo germánico para refugiarse, primero, en la mística y, luego, en la Iglesia Católica. "El cuarto, en quien se manifiesta el deseo religioso del Seicento en manera total, es Spinoza".

Recordemos que en el trabajo anterior de Gebhardt era el arte de Rembrandt quien definía la época del Barroco, dándole el modelo de su estilo; ahora, es la religión de la contrarreforma protestante la que explica ese arte. Gebhardt considera que la mística germánica es la que a través de las sectas holandesas influyó en Spinoza. Una corrección más habrá de hacer el estudioso para ofrecer una noción menos incompleta sobre la relación del filósofo con su tiempo. En esta nueva enmienda resultará en gran parte rectificada la definición aquella que presentaba a Spinoza como *el filósofo* del Barroco.

En el primer trabajo de Gebhardt no aparecía Descartes como factor en la filosofía espinociana. En cambio, en la conferencia que leyó ante el auditorio francés de La Sorbona, dice: "Pero sería equivocarse sobre la verdadera dialéctica del Seicento y al mismo tiempo sobre la dialéctica interior de la filosofía de Spinoza, querer encontrar la fuerza creadora del tiempo en ella, solamente en la eficacia de esa contrarreforma protestante de la mística de las sectas. El Seicento es un estilo dialéctico. Y si el elemento del Gótico posterior del Seicento tiende hacia la deformación, hacia la disolución de las formas y hacia el infinito, el elemento Renacimiento del Seicento tiende hacia la reintegración de la deformidad, hacia la perfección del infinito. El primer Spinoza enseña *omnis determinatio est negatio,* pero el segundo pone la perfección como concepto de valor supremo". Según Gebhardt este segundo elemento del sistema de Spinoza proviene de Francia, del espíritu francés, de su clasicismo, del cartesianismo.

Esta afirmación le crea a Gebhardt una grave dificultad porque implica que dentro de la cosa común que él llama el estilo del Seicento hay dos tendencias contradictorias, que Spinoza habría unificado milagrosamente. Ya no le basta con distinguir la contrarreforma del Norte de la contrarreforma

del Sud. Necesita agregar que "cada país tiene su modo particular del Seicento". Francia, añade, no se alejó jamás del ideal de forma del Renacimiento, para disolverse en el infinito, como ocurrió en España, en Italia o en Alemania. El Seicento de Francia está dominado "por la necesidad de la forma". A todas luces se advierte que el clasicismo francés sería algo difícilmente conciliable con la concepción de Gebhardt sobre el Barroco o Seicento. Ahora bien, ese clasicismo influyó en Holanda, y de ahí resulta que en Spinoza habrá una religiosidad nórdica "ligada a elementos de la claridad francesa en una unidad orgánica tan estrecha como en la Iglesia Nueva de La Haya". En síntesis, Spinoza deja de ser el filósofo correspondiente sólo a Rembrandt, para convertirse en el filósofo correspondiente, a la vez que a Rembrandt, al clasicismo francés y a la contrarreforma del Norte germánico. En la *Ética* tendríamos al Seicento como "un estilo dialéctico en el cual el deseo del infinito combate contra la voluntad de la formación. Los dos están reunidos en Spinoza".

En su pequeño libro sobre el filósofo, editado por Reclam en 1932, Gebhardt señala también la influencia de Descartes en nuestro filósofo. Más aún, pareciera reconocerle una significación preponderante en la doctrina espinociana: "La filosofía de Spinoza ha brotado de las raíces de la filosofía de Descartes. Descartes parte del escepticismo, que desde Montaigne constituía la atmósfera espiritual de Francia, para lograr, por la superación de la duda, la certidumbre de la razón. En cambio, Spinoza rechaza desde un principio toda posibilidad de escepticismo. Pero cuando Descartes eleva las matemáticas a la categoría de ciencia fundamental que, con su principio de claridad y precisión, da la norma de la verdad a todas las demás ciencias, Spinoza lo sigue en absoluto:

"La verdad —dice Spinoza— hubiera estado eternamente oculta al género humano si la matemática no le hubiera enseñado al hombre una nueva norma de la verdad". El carácter teorético que presenta la filosofía cartesiana y su pretensión de someter la vida práctica a la razón teorética, coincide, por su tendencia a la racionalización de la vida, con la orientación fundamental

de Spinoza; y la superación de las pasiones por el conocimiento claro, es tan cartesiana como espinociana. En la teoría de la sustancia, en la que Descartes deja coexistir la sustancia infinita de Dios y las sustancias finitas de las cosas, Spinoza, que no se siente cohibido por ninguna atadura teológica, va mucho más lejos, en lo esencial, que Descartes, pues sólo atribuye sustancialidad y esencialidad a Dios, y convierte las cosas en modos y atributos de la sustancia divina y única. Spinoza trasfiere el dualismo cartesiano de cuerpo y alma al dualismo de los atributos de la esencia divina: pensamiento y extensión. Pero si la ciencia de Descartes es mecánica, la de Spinoza es dinámica tanto en el mundo del pensamiento, donde las ideas no son innatas, sino que nos invaden con su propia espontaneidad, como también en el reino de los cuerpos extensos, a los que Descartes niega fuerza espontánea de movimiento y que, en cambio, para Spinoza sólo adquieren extensión gracias a la fuerza que actúa en ellos en estado de reposo y de movimiento. Spinoza perfecciona la filosofía de Descartes, por un lado, a partir de sus propias tendencias y, por otro, siguiendo impulsos extraños a ella, pero que ya actuaron poderosamente en Spinoza cuando conoció el cartesianismo''[1]).

Ciertamente Gebhardt, a quien se deben investigaciones meritorias sobre aspectos particulares de la vida y de la obra de Spinoza, no ha logrado ofrecer una exposición orgánica, coherente, de la filiación del pensamiento del filósofo y de las influencias que actuaron en él. Cada vez que ha comentado alguno de los factores intelectuales que han obrado en Spinoza, lo ha considerado como el único, decisivo. La dificultad aparece cuando se trata de coordinar esos estudios parciales. Lo hemos visto presentando a Spinoza como el filósofo del Barroco, tomando del arte una noción que debía definir toda la vida cultural del siglo XVII. Luego acudió al concepto religioso de Contrarreforma para interpretar el espinocismo. En la contrarreforma hubo de hacer distingos que en verdad negaban

---

1) Carl Gebhardt, *Spinoza*, traducción de Oscar Cohan, ed. Losada, Buenos Aires, 1940, págs. 56-58.

la pretendida unidad de ella. Cuando quiso hacer justicia a la influencia del cartesianismo —poco afín a la idea primera del Barroco— debió hablar de la filosofía de Spinoza como dotada de una dialéctica interna por la que se opera una síntesis prodigiosa de elementos opuestos. En todas estas reflexiones de Gebhardt, el espinocismo aparecía como producto de su tiempo, mas he ahí que nos advierte: "No obstante su ruptura con el judaísmo, Spinoza continúa siendo judío, porque para él la vida carece de sentido si no encuentra su certeza en la íntima unión con Dios" [1]).

De la relación de Spinoza con el Barroco se ha ocupado también Dunin Borkowski, en el segundo tomo de su *Spinoza* [2]). Si Gebhardt es contradictorio, Dunin Borkowski es oscuro, confuso. Intentemos la difícil tarea de aclarar su pensamiento en este punto. Para él, la influencia del Barroco en el filósofo se advierte menos en el sistema concluído de la *Ética* que en las ideas de sus comienzos, en el pensador *neutral*. Nuestro filósofo había tomado de Descartes dos elementos básicos, la extensión y el pensamiento, y porque creía que en ellos se revelaba lo absolutamente infinito, fué su pensamiento expresión filosófica del sentimiento vital del Barroco.

El Barroco surge del clasicismo por cierta necesidad vital, como natural reacción contra lo muy regular y armonioso. Expresión de la nostalgia de lo infinito e ilimitado, contra lo encerrado en formas y límites visibles, representa igualmente la victoria de la unidad simbólica sobre la *multiplicidad*, propia del Renacimiento. Pero estos dos rasgos no constituyen por sí solos una versión simbólica de lo infinito e ilimitado, una materialización de lo inmanente, pues que se encuentran también en otros estilos. Según Borkowski, lo dicho reza en medida mayor aún para la filosofía: la modalidad del Barroco, históricamente único, pudo reflejarse en sistemas y con-

1) Gebhardt, *op. cit.*, pág. 53.

2) Stanislaus von Dunin Borkowski S. I., *Spinoza*, ed. Münster, 1933, t. II, págs. 322-344.

cepciones muy diferentes y aun opuestos. En todos se impone la impresión del infinito, la visión de la unidad.

Para Dunin Borkowski hay en Spinoza intuiciones de origen barroco pero todas preceden a la elaboración de su sistema. La meditación de Spinoza filósofo arranca de la visión de una realidad infinita: "la independencia de lo ilimitado y la dependencia de lo limitado son categorías básicas para él, pues expresan lo más inmediata y arraigadamente el ser y las relaciones de lo infinito con lo finito. Pronto Spinoza concibe a ambos, independencia y dependencia, en un conjunto, en un círculo del ser de la unidad" [1]).

Así aparecen una autoexistencia absoluta (substancia) y existencias dependientes (modos). Estas ideas de dependencia e independencia son todavía *neutrales*, y precisamente tal neutralidad abarca con claridad asombrosa el sentido de un importante principio del Barroco, el de la "disolución de las formas", que traduce lo amorfo de lo finito, y no de lo infinito. En Spinoza, la "disolución de las formas" se expresa en los *modos*. Dunin Borkowski compara la busca de la unidad en el Barroco con las tesis del Spinoza *presistemático-neutral* que trata de suprimir las diferencias entre el bien y el mal, la belleza y la fealdad, el orden y el desorden, la dicha y la desdicha, diferencias relativas que no existen en la causalidad absoluta de Dios. Spinoza concebía entonces la realidad ontológicamente y no éticamente. En la obra capital, en la plenitud de su pensamiento, se aleja de esa concepción primitiva, y esto, según Dunin Borkowski, le trae consecuencias desastrosas.

Dunin Borkowski cree que sólo cabe calificar como dialéctico el estilo del Seicento en cuanto busca el equilibrio de dos antítesis: la de lo finito y lo infinito; la de lo formal, aparentemente arbitrario, con la simultánea sumisión a leyes intrínsecas. Se trata de dos antítesis nacidas de una raíz común, de la que también proviene la "coincidentia oppositorum" en el Barroco. De ella igualmente deriva la antítesis de lo orgánico y lo matemático. En el Barroco filosófico de Spinoza encontramos

1) Dunin Borkowski *op. cit.*, t. II, pág. 330.

algo de esa "dialéctica", mucho más veladamente en el sistema que en el pensamiento presistemático del filósofo. En su sistema, Spinoza procura siempre hallar la solución de los antagonismos en "series de identidad". Para Dunin Borkowski, ésta no sería una solución en el sentido del Barroco. En cambio, en las intuiciones primeras de Spinoza, no aparece ese descansar en la identidad; los elementos antagónicos libran entonces violenta lucha. Su combate sin tregua es la dialéctica del Barroco. En el *sistema* de Spinoza, la contienda entre lo orgánico y lo matemático se resuelve con el predominio de lo matemático.

Otra cualidad evidente del Barroco, el elemento "heroico" heredado del Renacimiento, se presta mejor para la comparación. No lo heroico comedido, magnífico, quieto, del clasicismo, sino lo heroico embriagador, penetrado por el afecto. "Es evidente que algunos filósofos encarnan una modalidad de lo heroico y se les define vagamente como filósofos del Renacimiento mientras que son pensadores del Barroco en el sentido más estricto de la palabra. Pensemos en Giordano Bruno, Cardano, Patrizzi, Campanella, Telesio y muchos otros". Según Dunin Borkowski, todos ellos, partiendo de un oscuro presentimiento de lo infinito, buscan aquello que podría llamarse "lo filosófico-heroico" en un exceso de la fantasía y del sentimiento. "Toman ideas e inspiraciones del sentimiento vital del Barroco, sin tener fuerzas suficientes para dar a lo que presentan formas perfectas, serenas, para resolver los contrarios" [1]).

Sólo en la obra primeriza de nuestro filósofo, en su *Breve tratado,* se encuentran estos ardores y apasionamientos. Es que al sentimiento vital del Barroco de Holanda le faltaba entonces el elemento itálico-heroico. Y si el Barroco se descubre menos en Spinoza, es porque se había propuesto precisamente vencer las fuerzas llenas de imaginación y afecto del sentimiento vital reinante.

En un punto —cree Dunin Borkowski— se aleja Spinoza definidamente de todo lo que es el Barroco. Nada de común

---

1) Dunin Borkowski, *op. cit.*, págs. 335-336.

con este último tendría la "ley de la necesidad" dominante en todas las cosas. El Renacimiento aceptaba esta ley; ella es fundamental en el sistema de Spinoza, en su "axioma filosófico". No se atenúa esta contradicción por el hecho de que Spinoza equipare, en lo infinito, la necesidad a la libertad. De ahí resulta que el *sistema* de Spinoza, la *Ética,* se aparte bastante del sentimiento vital del barroco. No ocurre lo mismo en sus primeras meditaciones, porque en ellas, al concepto inicial de la necesidad acompaña un momento propio del Barroco.

¿Cómo llegaron al filósofo esas corrientes, es decir, "el sentimiento vital de la época"? La pregunta se justifica: Hobbes no participó de este sentimiento del Barroco; Descartes parece filósofo renacentista puro, y en otros, como Leibnitz, la actitud no es tan clara. Al contestarla, Borkowski señala que en la ciudad de Amsterdam había en la época del filósofo, además de doce edificios públicos barrocos, muchas casas privadas del mismo estilo. Ello probaría la existencia de un sentimiento vital común, que ha creado problemas análogos en arte y en filosofía. El sabio jesuíta piensa que los motivos barrocos en Spinoza proceden de las bellas letras y de la filosofía de su siglo, y no de las artes plásticas. En la biblioteca de Spinoza había libros de poetas, de poetas españoles, sobre todo, que ostentan claramente los rasgos del Barroco: Góngora, Quevedo y aun Cervantes. Más todavía se destaca Gracián con su *Criticón.* El elemento barroco en el curioso estilo de Gracián no reside tanto en la concisión sentenciosa de sus frases, como en el hecho de que en pocas palabras exprese una infinidad de pensamientos. Tal forma impresiona como lo ilimitado y éste es un carácter verdaderamente barroco.

En conclusión, lo barroco habría actuado en el Spinoza de los escritos anteriores a la *Ética,* en el Spinoza *neutral* del *Breve tratado.* El estilo del Barroco lo es de conflictos, y en la *Ética* los conflictos están resueltos en favor del predominio de lo matemático. Tal la tesis de Dunin Borkowski sobre la relación de Spinoza con el Barroco. Pensadores barrocos son para él Giordano Bruno, Cardano, Patrizzi, Campanella y Telesio, entre otros. Son autores del Renacimiento incluídos por

Borkowski en el Barroco, que según Gebhardt es una reacción contra el Renacimiento. El *Breve tratado* es el argumento utilizado por quienes afirman, como Sigwart, en primer término, la conexión de Spinoza con el pensamiento renacentista. Para Dunin Borkowski, el *Breve tratado* es el terreno *neutral* del espinocismo en que se manifiesta lo barroco, a la vez que Descartes le parece un pensador renacentista y Giordano Bruno, un pensador barroco. Para Dilthey, Spinoza era un pensador renacentista como Giordano Bruno. Para Gebhardt, fué Spinoza un filósofo barroco, sin dejar de ser cartesiano, aunque Descartes, por ser francés, fué pensador típico de una "contrarreforma" que difería de esas *contrarreformas* de fuera de Francia que, como el Barroco, se fundaban en la nostalgia del infinito.

Son nociones vagas, generalidades poco claras, como en el caso de Dunin Borkowski, y en ninguna de ellas aparecen ideas precisas acerca de cómo se encaraban en la época de Spinoza los problemas del conocimiento y de la relación entre la realidad y el pensar. Ninguna de ellas contiene la menor apreciación sobre el modo en que el siglo XVII veía la Naturaleza, al hombre dentro de la Naturaleza y en la Sociedad, al hombre frente a Dios. No asoma una sola reflexión sobre qué eran en la época de Spinoza la ciencia matemática del orden físico, la medicina, el derecho natural y la religión natural. Y a Spinoza, como filósofo de su tiempo, sólo se le puede comprender teniendo presente todo esto. De cuanto Dunin Borkowski dice sobre "Spinoza y el Barroco" no cabe retener ningún concepto preciso; de lo que Gebhardt sostiene —a pesar de sus contradicciones— sólo se ha de retener la idea de que en Spinoza actuó como algo de fuerza singular el anhelo de infinito. La noción de lo infinito adquirió en nuestro filósofo un acento particular: fué sentimiento de la divinidad y fué concepto de una substancia única de la que todo deriva por necesidad geométrica; de la que también deriva el hombre. Conocerla era tener abierto el camino de la Salvación. Este conocimiento serviría de base a todo otro y se caracteriza por peculiaridades que tenían, por lo menos en parte, su origen en la concepción de la razón y de la ciencia en el siglo XVII.

CAPITULO IX

SPINOZA Y LA CONCEPCION DE LA NATURALEZA EN EL SIGLO XVII

La ciencia moderna. Sus principios. — Galileo y Descartes. Sus concepciones sobre el fundamento y la estructura de la ciencia. — Formación científica de Spinoza. — Su polémica con Boyle. — El mundo físico. El mundo viviente. — La medicina en el siglo XVII. Los descubrimientos. Las teorías. — Spinoza y la medicina de su tiempo. — Spinoza y el racionalismo científico.

Con el estudio de la relación de Spinoza con el Barroco apenas se nos ha abierto una perspectiva sobre el siglo del filósofo. Difícil resulta definir el siglo XVII por el Barroco, porque el concepto de Barroco mismo se define difícilmente cuando se lo extiende más allá de la esfera artística. Una idea podemos retener de cuanto Gebhardt ha discurrido sobre el tiempo de nuestro filósofo: la gravitación en él de la idea de infinito. Pero, aun admitiendo que tuviesen validez las apreciaciones que hemos expuesto y comentado en el capítulo precedente, quedarían inexplorados hechos fundamentales, cuyo conocimiento es indispensable para la adecuada estimación del influjo del siglo XVII en la doctrina de Spinoza. En las fórmulas —harto generales— de *Barroco* y *Contrarreforma* nada aparecía claramente establecido acerca de la manera en que dentro de la atmósfera espiritual del siglo XVII se encaraba la capacidad de la razón humana para abarcar y resol-

ver los problemas cuya solución interesa al hombre. ¿Hasta dónde llega el poder de la Razón y cuál es el valor de sus *verdades?* A esta pregunta se dió en el siglo XVII una respuesta que afirmaba el poder del intelecto y reconocía su eficacia en todos los dominios de la cultura. En conformidad con ella, la Razón, considerada capaz de actuar con éxito en la conquista del conocimiento de la Naturaleza, podía construir una ciencia exacta del mundo físico. Igualmente se la juzgó idónea para formular los principios de un derecho humano universal, derecho *natural*, y de una religión no menos universal, religión también *natural*. Spinoza, hombre de ese siglo, tuvo la fe de su tiempo en la Razón. En la ciencia matemática de la Naturaleza, en el derecho natural y en la religión natural hay un valioso antecedente de su sistema filosófico, en el que "Deus sive Natura" es la fórmula de la divinidad, y de sus ideas políticas, tales como aparecen en dos de sus *Tratados*.

Al encarar las características intelectuales del siglo XVII hemos de hacerlo de manera que podamos comprobar cómo y en qué medida sus concepciones peculiares actuaron en la mente de Spinoza. No intentaremos abarcarlo en los detalles y ni siquiera en todos sus aspectos. Definir un siglo de la cultura de Occidente es faena difícil, al extremo de que hasta cabe preguntarse si tal definición es posible. Desde ángulos distintos cabe iluminar una centuria cualquiera, y las imágenes que de ella se obtengan diferirán de acuerdo con la diversidad de los puntos de vista. En un mismo país de Occidente y en una misma época cabe señalar tal variedad de manifestaciones culturales que sólo parece posible darles una denominación común valiéndose de abstracciones que dejen de lado los matices y aun las contradicciones. Sólo se llegaría a la fórmula buscada una vez que se hubiese logrado establecer los rasgos comunes en lo diverso, rasgos que pudiesen juzgarse dominantes sobre todos los otros y que fuesen algo como lo que en las clasificaciones zoológicas son los caracteres principales frente a los secundarios. Y más aún se acentúa la dificultad al tomar el Occidente en conjunto. Quien juzgue el siglo XIX, por ejemplo, porque en ese siglo vivió, pensó y escribió Tolstoy, nos daría

sobre él una visión muy distinta de la que nos presentaría quien tomase, pongamos por caso, a Nietzsche como su figura más expresiva. ¿Quién, David Ricardo o Marx o Bakunin, es el vocero del siglo?

En las exteriorizaciones de la vida colectiva cabe hablar de formas características de una época dada. Así, se puede sostener que el siglo XIX es en el mundo occidental un siglo de democracia. En cambio, en el dominio de las creaciones individuales no es posible hallar calificaciones de análoga generalidad. Piénsese en la actividad literaria, artística o filosófica. ¿Es el XIX, el siglo del romanticismo con Víctor Hugo o el del naturalismo con Zola? Aun en obras y autores que parecieran responder a una misma orientación, ¡cuántas divergencias, no sólo de detalle, sino también en ideas fundamentales! Decir, como es frecuente, que Spencer y Comte representan, respectivamente, el positivismo en Inglaterra y en Francia, implica, en verdad, emplear un nombre común para cosas muy distintas. Y dentro de ese siglo XIX cada escuela artística o tendencia intelectual se creía la única llamada a perdurar como fuerza activa en la civilización. Sus pregoneros proclamaban ese destino de perennidad de lo que ellos encarnaban, con el mismo acento de verdad incontrovertible con que aseguraban la transitoriedad de cuantos no congeniaban con su modo de ver, de sentir, de pensar y de hablar. Los juicios de Zola son en este sentido elocuentes.

Mas he ahí que en el mismo Zola —autor a quien mencionamos deliberadamente— nos encontramos con una expresión en extremo significativa: "Soy demasiado de mi tiempo, tengo los pies demasiado en el romanticismo para pensar en sacudir completamente ciertas preocupaciones de retórica. Nuestros hijos se encargarán de esta necesidad. Yo conservaría, pues, todos nuestros refinamientos de escritores nerviosos, los hallazgos felices, los epítetos llamativos, las frases que suenan. Sólo que en este estilo tan caprichosamente trabajado, tan cargado de ornamentos de toda clase, quisiera aplicar el hacha, abrir claros, llegar a una mayor claridad. Menos arte y más solidez. Un retorno a la lengua, tan precisa y tan diá-

fana, del siglo XVII". Zola aconsejaba una vuelta a la centuria en que encontraba una manera de escribir que podía servir de modelo a su época. Y lo que el novelista Zola dice tácitamente del siglo XVII como centuria magistral, lo dice también el sabio historiador de la ciencia Pierre Duhem: "El árbol de la ciencia crece con extrema lentitud; transcurren siglos antes de que sea posible recoger los frutos maduros; sólo hoy podemos exprimir y apreciar el jugo de las doctrinas que florecieron en el siglo XVII". A juicio de León Brunschwieg, las palabras de Duhem son de veracidad absoluta. En el siglo XVII se estableció la estructura de la ciencia, concebida como el estudio de las relaciones naturales entre los fenómenos, relaciones que tienden a tomar la forma de ecuaciones matemáticas. Se creó una "superestructura imaginativa que permitía representarse estas relaciones en términos de realidad" [1].

Hemos recordado tres autores nada afines entre sí, pero los tres coinciden en afirmar que en el siglo XVII se colocaron las bases del edificio de la cultura moderna. De ese siglo, tal como era su modalidad intelectual alrededor de 1650, sólo atenderemos a lo que en grado especial pudo haber actuado en Spinoza, tomando en cuenta su obra en la forma acabada en que se nos aparece. Ese siglo se presenta como dotado de una manera de pensar, de una serie de pensamientos y de una manera de expresarse igualmente típicos. ¿De conformidad con ellas encaró Spinoza las cuestiones filosóficas, cuando, con su espíritu de hombre que quería vivir lúcido y consciente de su destino, se preguntó cuáles eran sus deberes y en qué habría de consistir la suprema dicha asequible a la criatura humana? Para responder a esta cuestión indagaremos algunos aspectos de la cultura del siglo XVII, aquellos con los que la obra de Spinoza está relacionada, según se comprueba en el más somero examen de ella.

Spinoza se planteó en primer lugar el problema moral. Para resolverlo, hubo de resolver antes ese otro de qué es

---

1) Léon Brunschwicg, *Spinoza et ses contemporains*, 3ª edición, Alcan, París, 1923, pág. 433.

Dios, qué es la realidad, qué es el mundo y cuál es el puesto del hombre en él. Este segundo problema lo concibió en términos propios de su tiempo, pero la solución que le dió fué inconfundiblemente suya.

Para ofrecer al lector un esquema de lo que con alguna amplitud desarrollaremos en este capítulo y en los siguientes, y anticipando en cierta medida nuestras conclusiones, diremos: Galileo y Descartes echaron las bases para la unidad de la ciencia del orden físico; en la medicina del tiempo de Spinoza eran numerosos los autores que sostenían que los seres vivientes todos, y el hombre en particular, debían ser estudiados por esa ciencia única. Spinoza quiso fundamentar la unidad de todo conocimiento, el moral inclusive. Las concepciones de la *religión natural* y del *derecho natural* podían servir de estímulo al intento de aproximar el estudio de Dios y del orden jurídico al estudio de la Naturaleza. En ideas de su siglo pudo inspirarse su doctrina que unifica todos los dominios del conocimiento, pero Spinoza, para afirmar la unidad del saber, iba a afirmar la unidad del ser. Y para esto, que es esencial en su concepción filosófica y le singulariza en el pensamiento de su siglo, hubo de recibir sugestiones del monoteísmo bíblico y de las doctrinas medievales que conoció en su juventud.

Sería verdad incompleta decir que la cultura del siglo XVII sólo actuó en el espíritu de Spinoza abriéndole el camino a la unidad de todos los dominios del conocimiento. También en la unidad que Spinoza afirma de todo cuanto hay, se advierte la influencia de su época. Spinoza, en acuerdo con su tiempo, quiso presentar esta unidad como de orden mecánico. Así hubo de proceder en coincidencia con el ambiente intelectual, notoriamente definido por el mecanicismo, el auge de las matemáticas y la fe en la razón, tanto como por la adhesión a la idea de infinito. Nos toca aquí averiguar lo que el filósofo tomó del medio intelectual de su tiempo, lo que su tiempo podía presentarle como interrogante y ofrecerle como respuesta. Pero, si Spinoza fué un pensador de su tiempo, no todos los pensadores de su tiempo fueron otros tantos Spinozas. Por eso hubimos de señalar en capítulos anteriores

de este volumen la particular influencia que en su espíritu pudo ejercer el pensamiento filosófico-religioso judío.

Su obra es la de un hombre que salió del ámbito de la cultura de la Sinagoga para ponerse en contacto con lo peculiar de un siglo que no fué ni el de la academia platónica de Florencia, ni el de la universidad de Padua. Era la décimoséptima centuria, la época de la universidad de Leyden y de la filosofía de Descartes; época del derecho natural de Hugo Grocio y de las ideas políticas de Hobbes; época de Galileo y de Huyghens. Spinoza aspiró a que el misticismo aprendido de los neoplatónicos, recogido acaso en la Cábala, dejase de ser para él exaltación fugaz, éxtasis efímero, para adquirir, a través de un sistema de demostraciones y fórmulas rigurosas, el valor de una verdad tan eterna como la realidad a que se refería en primero y último término: Dios. En Maimónides había hallado un ejemplo de discurso filosófico claro, preciso, congruente. De la cultura propia de su siglo pudo aprender a discurrir con exactitud matemática. En esa cultura desempeñó papel primordial la ciencia. Spinoza la conocía.

* * *

El estudio de la ciencia del siglo XVII en relación con las ideas de Spinoza y la formación de su doctrina se justifica hasta por motivos que llamaríamos exteriores: la presencia de libros científicos en la biblioteca del filósofo y —cosa más importante— el hecho de que ya en sus primeras cartas aparezca ocupándose de temas de física. En la correspondencia del filósofo hay unas páginas de controversia sobre tales cuestiones, y esta polémica es digna de recordarse porque está en cierto modo vinculada a la historia de la ciencia. Los términos en que se desarrolló son típicos de su edad. De sus antecedentes ha hecho un relato A. Wolf [1]). Diecinueve años después de la muerte de Bacon se constituyó en Inglaterra un *colegio filosó-*

1) A. Wolf, *The correspondence of Spinoza*, Londres, 1928, págs. 39 - 43.

fico para promover el adelanto de la experimentación científica. En Londres y en Oxford solían reunirse sus miembros para hacer experimentos y discutir acerca de ellos. Quince años más tarde ese *colegio filosófico* se convirtió en la *Sociedad Real*, que fué oficializada en 1662 [1]). Sabemos ya (tomo I, pág. 160) que Henry Oldenburg fué su primer secretario. Agreguemos ahora que Robert Boyle fué uno de los miembros más activos e influyentes de la corporación que seguía las inspiraciones del pensamiento de Bacon y se proponía aplicar su método en la investigación del universo. Spinoza, por intermedio de Oldenburg, conocía los trabajos del sabio que contribuyó como pocos al adelanto de la química y en cuya obra se ponían de manifiesto la fuerza y la debilidad del método baconiano: la observación sistemática y la experimentación, por una parte; por la otra, la deficiente estimación de las ideas como rectoras de la observación y el experimento.

Boyle era cristiano ortodoxo y militante, y en su visión del mundo desempeñaban papel destacado nociones de las Escrituras que juzgaba verdades indiscutibles. Spinoza era un pensador, un filósofo, sin prejuicios y sin la menor disposición a sujetarse a autoridad alguna, de cualquier orden que fuese. Veía en las fórmulas científicas tanto lo implícito en ellas como lo que enunciaban explícitamente. Le interesaban los problemas científicos, en el sentido estricto de la palabra. Tenía abundantes conocimientos de óptica y realizó experimentos químicos y físicos; escribió un trabajo sobre el arco iris y en su correspondencia figura una carta que trata del cálculo de probabilidades. Pero también le interesaba la ciencia en cuanto a sus proyecciones generales. Extendía los postulados del saber científico a puntos distantes de su utilización inmediata y los empleaba en el planteo de problemas para los que Boyle encontraba solución en fuentes ajenas a la ciencia. Mientras

1) Instituciones análogas se fundaron en otros países de Europa durante el siglo XVII. Todas ellas influyeron grandemente en el desarrollo de la vida intelectual: en Italia, la Academia de los *Lincei* (1603); en Francia, la *Académie des Sciences* (1659); en Alemania, la *Academia de las Ciencias* (1699).

Spinoza rechazaba las concepciones finalistas, Boyle las consideraba compatibles con las conclusiones del más riguroso método de investigación.

La polémica entre ambos se relacionaba con la interpretación mecánica de los procesos naturales. Boyle se consideraba adepto de una *filosofía mecánica* en la cual se explicaban los fenómenos de la Naturaleza "por pequeños cuerpos variadamente configurados y movidos"; era la suya una "filosofía corpuscular". Pensaba que esta manera de presentar los fenómenos materiales era común a los atomistas y a los cartesianos, sin advertir ciertas divergencias que mediaban entre unos y otros. Creía que la "filosofía corpuscular" podía ayudar a explicar plausiblemente numerosos hechos químicos, y suponía, a la vez, que los cultores de la química podían efectuar experimentos ilustrativos para la *filosofía corpuscular*. Con este criterio publicó en 1661 sus *Certain Physiological Essays*. Spinoza aceptaba también este modo de interpretar los fenómenos materiales. Pero mientras Boyle admitía al propio tiempo concepciones de otro orden, Spinoza las repudiaba. En virtud de estos antecedentes se explica la crítica de Spinoza a Boyle, cuestión de que nos ocuparemos después de señalar las características de la ciencia moderna, la ciencia de Galileo, padre de la dinámica, y de Descartes, padre de la geometría analítica. El punto de vista de Spinoza coincidió con el propio del espíritu de esta ciencia.

¿En qué consiste este espíritu? ¿Cómo afronta la ciencia moderna los hechos de la experiencia empírica? ¿Cuál es la manera en que la mentalidad científica moderna encara las cosas y los fenómenos cuyo estudio se propone? John Dewey [1]) ha contestado a estas preguntas con exactitud y sencillez. En primer término, para John Dewey, la ciencia procede a la abolición de las cualidades como rasgos de las cosas y de los hechos en cuanto *objetos* de la atención del sabio. La ciencia

---

1) JOHN DEWEY, *Ancient and Modern Science* y *Philosophic Implications of Modern Science* en JOSEPH RATNER, *John Dewey's Philosophy*, ed. The Modern Library, Nueva York, 1940, págs. 311-342.

sustituye a lo cualitativo, lo cuantitativo o métrico, y tras las *aparentes heterogeneidades* supone una *realidad homogénea.* Descarta las formas y modos particulares de las cosas y busca, en lugar de ellos, relaciones. No se atiene a la mera contemplación de las cosas, sino que se entrega a la manipulación activa de ellas. Postula tras del *reposo* visible un *cambio* verdadero. En vez de objetos persistentes procura hallar secuencias temporales ineludibles. En esto consistió la revolución que la ciencia moderna instauró en la consideración del orden físico. Ella condujo a la descripción y a la explicación de los fenómenos naturales sobre la base de las nociones de espacio, tiempo, masa y movimiento. Leyes necesarias, universales, serían el término de la descripción de los cuerpos y de los movimientos celestes, tanto como de los fenómenos terrestres. Todo lo que entra en el ámbito de la ciencia hubo de ser interpretado por nociones mecánicas y formulado en conceptos matemáticos. La formulación matemática, al establecer la equivalencia u homogeneidad entre fenómenos diferentes, permitía traducir uno de ellos en los términos del otro.

Para que lo dicho resulte plenamente inteligible, imaginémonos ante los hechos o ante los objetos con las cualidades que habitualmente nos impresionan. Con un criterio ingenuo admitimos que estos hechos y objetos son como se nos aparecen. ¿Qué hace con ellos la ciencia física? La respuesta más simple y a la vez más estricta, sería que la física disuelve los hechos empíricos en unos *datos* que no son los datos sensibles. A diferencia de la ciencia griega, que operaba con objetos de la experiencia corriente, la ciencia moderna señala en los objetos unos *datos científicos,* en los que nada hay de los rasgos de los objetos. Los objetos aparecen como completos, terminados, susceptibles de ser definidos y clasificados. Los datos con que la ciencia los reemplaza representan una etapa intermedia para una ulterior reflexión. Todo objeto es, así, para la ciencia moderna, no un *objeto,* sino un *problema,* un interrogante. La investigación científica parte siempre de cosas del contorno de la vida diaria, de cosas del mundo cualitativo, pero en vez de aceptar las cualidades de este mundo como

tales cualidades, sin más, ve en ellas términos de ecuaciones, y no los objetos definitivos del conocimiento. La ciencia moderna se da como misión inicial la de desenmascarar la realidad.

Pero la ciencia no concluye ahí, sino que intenta dar una respuesta a esta pregunta que el objeto común plantea por su sola existencia. Para lograr una noción precisa de los caracteres de esta respuesta, y aun a riesgo de incurrir en algunas repeticiones, hemos de acudir a las ideas de Galileo y de Descartes. Ellos son los creadores de la ciencia moderna, continuación, si se quiere, de la del Renacimiento, pero también profundamente diversa de esta última.

En la ciencia del Renacimiento —señala Delbos [1])— aparecía, a la vez que el rechazo de las nociones que obstruían el estudio de la Naturaleza, la inclinación a representarse el curso de las cosas y de los hechos como algo análogo al movimiento del alma o de la vida. Este modo de pensar tuvo, por ejemplo, una expresión manifiesta en Nicolás de Cusa y en Paracelso. Se suponía que en la esencia de los cuerpos que se mueven había una especie de realidad propia que determina la ley del movimiento. No se buscaba esa realidad en el movimiento mecánico mismo, sino en una suerte de principio animado o vital que actúa en los cuerpos o entre los cuerpos. Paralelamente se concebía el mundo todo como provisto de alma. En Keplero aparece la transición al nuevo modo de pensar: "Creía al principio que la causa motora de los planetas era un alma. Pero cuando hube de considerar que esta causa motora se debilitaba con la distancia y que aun la luz del sol disminuía al alejarse de su fuente, concluí de ello que esa fuerza no podía ser sino alguna cosa corporal". Keplero (muerto en 1630) decía que sin fórmulas matemáticas se sentía como ciego. Galileo (1564-1642) y Descartes dieron el paso decisivo hacia la nueva concepción y la dejaron claramente establecida. En su obra están los fundamentos de la ciencia moderna, ciencia a la que Newton dió su configuración definitiva, llegando a conclusiones imprevistas para sus iniciadores. Sus caracteres esenciales han sido

1) V. Delbos, *La préparation de la philosophie moderne*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, año 1930, pág. 310.

definidos por un investigador argentino en estos términos: "La ciencia cuenta, frente a cualquier otra forma cognoscitiva, con el privilegio de su contextura matemática, ya que el conocimiento científico no es, en substancia, sino una manera de someter a la métrica una porción de lo real. En una palabra: reducir lo cualitativo a lo cuantitativo, he ahí el fin de la ciencia. Con razón ha dicho Hegel, juzgando las filosofías de espíritu matemático, que el mecanismo convierte el universo en cantidad pura. Para la ciencia, el mundo es un sistema de relaciones de existencia extramental. Podrán los términos de la relación estar sometidos a mudanza eterna, pero el vínculo del *quantum* escapa al devenir cualitativo. La física necesita reducir la realidad a puntos que, por ser dinámicos, se llaman acontecimientos"[1]).

La ciencia del siglo XVII, al igual que la del Renacimiento, hubo de luchar contra más de un obstáculo. No sólo era una doctrina concordante con el espíritu de la época; era un suceso, y, como tal, ligado a sus protagonistas. Por eso es justo que nos detengamos en ellos.

Galileo había estudiado desde joven los escritos de Arquímedes, que le sugirieron la invención de la balanza romana hidrostática e investigaciones sobre el centro de gravedad. Analizó la presión a que están sometidos los cuerpos sumergidos en flúidos y su conclusión fué una teoría incompatible con la noción escolástica del peso. En 1589 comenzó a enseñar en Pisa, enseñanza que hubo de abandonar tres años después, para dirigirse a Padua, donde permaneció hasta 1610. En ese primer período de su vida descubre el isocronismo de las oscilaciones del péndulo al observar las lámparas suspendidas en la catedral de Pisa; también descubre entonces la igualdad del tiempo de la caída de cuerpos de peso desigual. En 1597 ya había aceptado el sistema de Copérnico, pero públicamente se declaraba partidario del sistema de Ptolomeo. Se ocupa de descubrimientos prácticos; construye el primer termómetro.

La creación del lente que lleva su nombre lo conduce a

1) Coriolano Alberini, *La reforma epistemológica de Einstein*, Buenos Aires, 1925, págs. 11-12.

nuevos estudios y le trae resultados maravillosos. Es verdad que Galileo no fué el inventor del telescopio, pues, a mediados del siglo XVI, en Inglaterra y en Italia fueron descritos telescopios por distintos autores. En 1608 se construyeron en Holanda combinaciones de lentes "que aproximaban los objetos distantes". Galileo, siguiendo sus pasos, logró un aumento de treinta diámetros y se puso a observar los astros. En 1610 publica *Sidereus Nuntius,* donde da cuenta de sus descubrimientos: en la luna encuentra elevaciones y depresiones, confirmando una antigua idea de Anaxágoras; en la vía láctea encuentra estrellas, comprobando, así, una suposición de Demócrito. Al mismo tiempo investiga la doctrina escolástica del movimiento y expone sus propias ideas en su *Discorso intorno alle cose che stanno in su l'accipia o che in quella se muovono* (1612).

Con sus descubrimientos, Galileo aportó al sistema copernicano, fundado en el principio *a priori* de la simplicidad matemática, la confirmación de la comprobación directa. En 1632, el mismo año en que nació Spinoza, publicó su diálogo de los *Massimi Sistemi.* Murió diez años después, dejando, aparte de las obras nombradas, otras, entre ellas, *Il Saggiatore* y *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze.* Newton era diez años menor que Spinoza, y no alcanzó a influir en el pensamiento de nuestro filósofo. La obra de Galileo, en cambio, alcanzó difusión amplia cuando Spinoza escribía la *Ética.*

Para Galileo, la verdad sólo puede alcanzarse mediante la libre acción del intelecto, no sujeto a autoridad alguna. En una carta dirigida a Licati en 1641, Galileo declara: "Si la verdadera filosofía fuera la que está contenida en los libros de Aristóteles, sería usted a mi juicio el mayor filósofo del mundo, a tal punto me parece que tiene usted a su disposición y bajo la mano todos los pasajes de este autor. Pero estimo verdaderamente que el libro de la filosofía es el de la Naturaleza, libro siempre abierto ante nuestros ojos. Sin embargo, como está escrito en caracteres distintos de los de nuestro alfabeto, no todo el mundo puede leerlo. Los caracteres de tal libro son triángulos, cuadrados, círculos, esferas, conos, pirámides y otras figuras matemáticas muy convenientes para esa lectura".

¿Qué camino habrá de seguirse en la investigación para llegar al conocimiento de la Naturaleza así constituída? ¿Qué métodos habrán de emplearse? La experiencia y el entendimiento —contesta Galileo— han de ser los instrumentos para alcanzar la verdad. La experiencia ha de ser base y condición de todo descubrimiento científico, pero la experiencia sola es insuficiente para develar los secretos de las cosas en la medida en que ellos son accesibles al hombre. No basta la sola verificación de hechos sensibles particulares, pues con ella no se puede establecer entre los fenómenos esa relación necesaria que permita referirlos a leyes. La ciencia no puede hacerse con la sola experiencia ni con el solo pensamiento: ha de ser la obra de la una y del otro. La experiencia tiene sus órganos en los sentidos; el pensamiento lo tiene en la aptitud que le permite formular determinaciones matemáticas y elevarse por encima de la observación sensible hasta las leyes. Por esta facultad el hombre participa de la ciencia absoluta y perfecta, que es la ciencia divina. El saber, que en Dios es intuición simple, es en nosotros conquista lenta y jamás completa.

En otra carta, escrita a Keplero, Galileo se refiere a sus adversarios: "Pues los hombres de esta clase creen que la filosofía es un libro, semejante a la Eneida o a la Odisea", y agrega: "Cuánto podríamos, tú y yo, reírnos juntos de ellos". Condena, así, la erudición como fuente del saber. El ritmo de su pensamiento, sin embargo, es el de un matemático. Cuando habla de sus experiencias, no siempre se trata de experimentos físicos concretos. Muchos de ellos "tienen por teatro su imaginación", pero aun en estos experimentos *ideales* opera con nociones abstraídas de la realidad.

El criterio de Galileo será también el de Newton. "Su significación peculiar no está solamente en sus descubrimientos, sino en la adopción y en la formulación de un nuevo método de investigación física: el método de la experimentación dirigida" [1]).

---

1) Henry Margenau, *Physics*, en *The Development of the Sciences, Second Series*, Yale University Press, New Haven, 1941, pág. 98.

Como la Naturaleza está escrita en caracteres matemáticos, con la aplicación de las matemáticas logrará el hombre el conocimiento de la Naturaleza. En oposición a la especulación antigua, que operaba sobre las cosas partiendo de conceptos, la ciencia nueva habrá de efectuar el análisis matemático de los fenómenos para llegar a leyes que puedan formularse rigurosamente. ¿Cómo descubrirlas? Si la inducción sólo tuviera como fundamento la acumulación de comprobaciones de los hechos particulares, ella sería imposible allí donde los hechos se repiten indefinidamente; sería inútil allí donde cabe la comprobación completa de los hechos singulares. Frente al problema planteado por esta disyuntiva, sostiene Galileo que la reducción de un solo y único fenómeno a sus causas nos proporciona la explicación de todos los otros del mismo género y torna inútil renovar incesantemente la pesquisa. Para llegar al enunciado de la ley bastará el estudio completo de un caso particular. De lo anterior será consecuencia la aplicación de un método caracterizado por el análisis, que permite extraer las leyes de los fenómenos, y precede al proceso inverso, sintético, que parte de las leyes para explicar los fenómenos individuales [1]). Dentro del método de Galileo hubo de surgir la cuestión del papel que en la investigación científica desempeñan las hipótesis. Galileo reconoció su importancia y determinó los requisitos de su validez. El sabio emplea las hipótesis y en su empleo muestra cómo se ha de operar con ellas, aunque alguna vez, como se ha señalado, interpretó equivocadamente una hipótesis concebida por él mismo.

En sus conclusiones, la ciencia convierte la realidad empírica, cualitativa, en leyes y fórmulas en las que nada hay de las cualidades de los objetos que comenzó por estudiar. Más aún: en sus afirmaciones, la ciencia puede contradecir radicalmen-

---

1) Este punto de vista era común a Descartes y a Galileo. También Hobbes lo expone más de una vez; Spinoza lo enuncia en el párrafo 85 del tratado *De la reforma del entendimiento*. Era la aplicación, en el campo científico, del criterio lógico de la "descomposición y recomposición" que a su vez traducía la oposición entre "análisis" y "síntesis" de los geómetras.

te las apariencias empíricas, cuando la razón comprueba que son engañosas las percepciones sensibles. En tales casos, la inteligencia sirve para establecer la verdadera realidad de los fenómenos, como ocurre en el sistema de Copérnico, acabada muestra de primacía del intelecto sobre los sentidos.

Hay afinidad entre la manera en que Galileo estableció los fundamentos de la mecánica y la manera en que Copérnico modificó la representación del Universo. Así como Copérnico había encontrado el curso simple y uniforme de los cuerpos celestes, así Galileo se aplicó a determinar el movimiento real de los cuerpos todos, el movimiento que es uniforme y por el cual podrían explicarse todos los fenómenos y sus cambios. De ahí surgía la unidad del universo, antes dividido en mundo supralunar y mundo sublunar. De esta manera se hacía posible una ciencia rigurosa, que se extiende a la totalidad del cosmos. En ella —indica Delbos— adquieren sentido positivo conceptos metafísicos tradicionales, como el concepto de causa: bajo la influencia de la representación geométrica de los problemas físicos, se trasformaba en el concepto mecánico de fuerza. De esta última obtenía Galileo, mediante la noción de "momento", una idea clara, precisa, susceptible de determinaciones cuantitativas.

La concepción de que el conocimiento debe apoyarse sobre la reducción de los fenómenos diversos y cambiantes a factores constantes y mensurables, debía traer como consecuencia la idea de que no cabe otra ciencia exacta de la naturaleza que la mecánica, y la de que las cualidades sólo pueden conocerse por cantidades. Galileo pensaba que todo cambio se debe a un simple desplazamiento de las partes de la materia. Formuló una doctrina de la ciencia en la que los hechos se explicaban en función de teorías *espaciales*. Lo mismo que Keplero, sentíase atraído por las concepciones en que se afirmaba que las leyes científicas pueden ser referidas a consideraciones fundadas sobre relaciones numéricas o construcciones geométricas simples. "La ciencia moderna —escribe Bergson— es hija de la Astronomía; bajó del cielo a la tierra por el plano incli-

nado de Galileo, por quien Newton y sus sucesores se juntan con Keplero" [1]).

A su punto de vista está ligada la tesis sobre la subjetividad de las cualidades sensibles. Para Galileo cabía distinguir en las propiedades aparentes de los cuerpos dos especies: unas están en nosotros; las otras pertenecen a los cuerpos realmente. Esta idea la expresa en el *Saggiatore*: no hay ninguna dificultad en admitir que un cuerpo sea limitado, de tal o cual forma, que sea mayor o menor que tal otro, que se halle en movimiento o en reposo, en tal o cual lugar o tiempo, pero es imposible explicar que un cuerpo en sí mismo sea negro o blanco, dulce o amargo, agradable o desagradable al gusto. Algunas cualidades sólo son nombres que ponemos a las cosas cuando provocan en nosotros ciertas sensaciones. Ellas están, no en las cosas, sino en el cuerpo que siente; otras, por el contrario, son tales que jamás se las puede separar de las cosas con la imaginación. Son cualidades primeras y reales: la forma, el tamaño, el movimiento y el reposo.

Galileo confiesa que no conoció a Epicuro, pero sí ha conocido a Demócrito, cuya penetración filosófica juzgaba superior a la de Aristóteles. En su obra quedó suprimida toda distinción esencial entre las diversas especies de cuerpos. Su método se fundaba en la razón y en la experiencia; la experiencia debía ser aproximada a las matemáticas; debía ser gobernada por conceptos matemáticos.

Esta era la ciencia de Galileo. En la nómina de los libros que se conocen de la biblioteca de Spinoza no figura ningún escrito del sabio, pero aun admitiendo que el filósofo no hubiese leído directamente al físico de Pisa, conocía sus ideas. Ellas eran corrientes en la obra de los investigadores de más significación de mediados del siglo XVII. Estas ideas coincidían en lo fundamental con las de Descartes, autor al que Spinoza había estudiado desde joven. La relación entre Descartes y Galileo es

---

1) Henri Bergson, *La Evolución Creadora*, traducción de Carlos Malagarriga, ed. Renacimiento, Madrid, 1912, t. II, pág. 205.

tema de singular interés para la historia científica y aun general del pensamiento del siglo XVII. Entre los trabajos que se le han dedicado en años recientes se han de mencionar especialmente los de Alexandre Koyré y Federico Enriques. En el de este último nos detendremos por un momento [1]).

Dejando de lado los problemas de la actitud personal de Descartes frente a Galileo y de la originalidad, que no fué absoluta ni en el uno ni en el otro, cabe señalar las esenciales semejanzas entre puntos fundamentales de sus respectivas concepciones. Recordábamos hace un momento el pasaje en que Galileo distingue en los objetos dos clases de cualidades: las que "tienen solamente residencia en el cuerpo sensitivo, de modo que, si se suprime el animal, son suprimidas y aniquiladas todas esas cualidades", y otras, como la forma, el tamaño, el lugar que los objetos ocupan en el espacio, el estado de reposo o movimiento, sin las cuales no cabe concebir "una materia o sustancia corporal". A propósito de esta concepción de Galileo, señala Enriques: "Diversas indicaciones autorizan a creer que el físico de Pisa no era hostil a la idea de adoptar más completamente el pensamiento de Demócrito, admitiendo la existencia de los *átomos* y del *vacío*. En cuanto a Descartes, su noción de la *materia extensa*, desprovista de cualidades, es exactamente la que está explicada en el *Saggiatore*".

Con Demócrito estarían emparentadas la *explicación* de Descartes y la de Galileo. Se diría que Descartes abandona a Demócrito al negar el *vacío* y la división de la materia en *átomos*, pero esta discrepancia sería más aparente que real: "Para quien observa más de cerca la diferencia, sobre la que el autor (Descartes) insiste expresamente como para apartar el fantasma de una tradición peligrosa, ella no tiene gran importancia, si se tiene en cuenta la distinción que al mismo tiempo establece entre *corpúsculos rígidos* y *materia sutil*: los primeros son equivalentes a los átomos de Demócrito, mientras la materia sutil quizás no difiera sustancialmente del vacío que

1) Federico Enriques, *Descartes et Galilée*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, enero de 1937, págs. 229-235

el filósofo griego designaba como siendo la nada o el no ser", pero del cual también decía que es "algo como el ser". Diferencia significativa, en cambio, es la que separa las tesis sobre el movimiento en Descartes y en Galileo. Galileo concebía el movimiento como absoluto, "en relación al vacío o al espacio"; Descartes, a su vez, afirmaba su carácter relativo, afirmación difícilmente conciliable con el principio de inercia que el propio Descartes postulaba. Enriques señala las diferencias de temperamento entre ambos y agrega que el principio de la ciencia es igualmente para uno y otro la razón matemática. La experiencia desempeña para los dos el mismo papel, y, así, cabe decir que en el cuadro general de la décimo-séptima centuria, Descartes y Galileo concebían de la misma manera el conocimiento del mundo físico.

Agreguemos que ambos enunciaron el principio de inercia: Para Galileo, "todo grado de velocidad que se encuentra en un móvil, está en él impreso, por su naturaleza misma, de una manera indeleble", en cuanto no actúan causas exteriores de aceleramiento o retardo; para Descartes, "cada cosa permanece en el estado en que se halla mientras algo no la cambia".

Los sabios peripatéticos no habían advertido la persistencia del movimiento rectilíneo. Descartes y Galileo, al afirmar el concepto de inercia, explicaban diversos hechos, entre ellos el desplazamiento de un proyectil, que para sus predecesores eran inexplicables.

* * *

Spinoza conocía la concepción científica de Galileo a través de otros autores; la de Descartes la conoció en su fuente originaria. En una y otra se trataba de esa ciencia del siglo XVII que se define como ciencia matemática de la Naturaleza. En su biblioteca se hallaban obras valiosas de matemáticas, física y astronomía. Merecen que las recordemos, porque ofrecen una imagen de la formación científica del filósofo y explican que se decidiese a enunciar objeciones a un trabajo de un sabio tan reputado como Boyle. Observemos, pues, un instante la biblioteca de Spinoza.

El ilustrado pensador que escribió *more geometrico* su *Ética,* tenía los *Elementos* de Euclides y los *Seis libros de aritmética* de Diofanto de Alejandría, autor del siglo III frecuentemente citado por los sabios del XVII. *Principia Matheseos universalis* y *Exercitationes mathematicae* (1657) eran los títulos de dos libros que Spinoza conservaba en su biblioteca [1]). Ambos eran de Francisco Van Schooten (muerto en 1661), matemático que dió los primeros pasos hacia la geometría analítica [2]). Hasta la muerte, nuestro filósofo conservó en su biblioteca el *Tiphys Batavus,* tratado de navegación, cuyo autor, Willebrord Snell Van Royen, fallecido en 1626, había recogido las enseñanzas de Keplero y Ticho Brahe y fué el primero en determinar el método para medir las dimensiones de la tierra. Vossius y Huyghens le adjudicaron el descubrimiento de la ley de la refracción, generalmente atribuído a Descartes. Hay que mencionar también la *Arithmetica philosophica,* de Wouter Verstap, y el álgebra y la geometría de Gerardo Kinckhuysen, matemático al que Newton estimó y cuya álgebra tradujo al inglés. También se hallaba en la biblioteca de Spinoza una obra en holandés de Abraham de Grahafs, profesor cartesiano en una universidad de Holanda.

De las obras físicomatemáticas que Spinoza tenía en sus manos merece especial mención *Horologium Oscillatorium,* con cuyo autor, el famoso sabio Christian Huyghens, mantuvo nuestro filósofo trato personal. "Entre los sucesores de Galileo —dice Ernst Mach— se debe considerar a Huyghens como su igual en todos los sentidos. Tal vez era espíritu menos filosófico, pero compensaba esta inferioridad con su genio de geómetra. No solamente hizo avanzar las investigaciones comenzadas por Galileo, sino que resolvió los primeros proble-

1) Esta nómina de libros figura en PAUL VULLIAUD, *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque,* ed. Bibliothèque Chacoinac, París, 1934, págs. 99 y ss. Por ella nos guiamos en todas nuestras referencias a los libros que Spinoza guardó en su biblioteca. La nómina de los libros de esta biblioteca es incompleta, pero sirve como elemento de juicio cierto por lo que a través de ella se sabe de las lecturas del filósofo.

2) Van Schooten fué maestro de Huyghens en la universidad de Leyden. (FLORIAN CAJORI, *A History of Mathematics,* ed. Macmillan, Nueva York, 1938, pág. 182).

mas de la *dinámica de masas múltiples,* mientras Galileo siempre se había limitado a la dinámica de un solo cuerpo''[1]). Señala Mach que Huyghens, partidario de la concepción cartesiana del mecanismo universal, trató por primera vez cuestiones de capital importancia. La teoría vibratoria de la luz es sólo una de sus grandes ideas científicas, que en conjunto figuran entre las más importantes contribuciones a la ciencia moderna.

En la reconstruída biblioteca de nuestro filósofo se encuentran las *Refractiones coelestes* del sabio suabo Cristóbal Scheiner (fallecido en 1650), que parece haber sido de los primeros descubridores de las manchas solares. Spinoza poseía las *Instituciones astronómicas* y el *Astrolabio* del geómetra holandés Adriano Metius, que fué discípulo de Ticho Brahe y enseñó matemáticas durante treinta años en la universidad de Franeker. Era matemático y ejercía la medicina. Algunos autores creen que su hermano Santiago fué el inventor del telescopio por refracción y de los lentes de aproximación, descubrimiento que, probablemente, perfeccionaron Keplero y Huyghens.

Spinoza conservaba en su biblioteca la *Astronomia Danica* de Longomontanus, nacido en Dinamarca en 1568 y que había trabajado y estudiado con Ticho Brahe. De regreso a Dinamarca, en 1605, se le nombró profesor de matemáticas en la universidad de Copenhague, donde enseñó hasta su muerte (1645). Spinoza se interesó en la teoría de Copérnico. En su biblioteca tenía las obras de Felipe Van Lansberghe y de su hijo Santiago. El filósofo había leído también el libro de J. Gregory titulado *Optica promota, seu Abdita radiorum reflexorum et refractorum mysteria, Geometricè enucleata.* Gregory (1638-1675) fué gran matemático. A los 23 años publicó un trabajo de óptica donde describe el telescopio reflector que lleva su nombre. Estudió durante años en Padua, donde publicó diversas obras, y luego volvió a Gran Bretaña para enseñar matemáticas en Edimburgo.

* * *

1) Ernst Mach, *La mécanique,* traducción francesa de E. Bertrand, ed. J. Hermann, París, 1925, págs. 147-8.

Astronomía, matemáticas y física integraban la gran creación de la ciencia en el siglo XVII. El filósofo tenía versación en las tres disciplinas, y —hecho no menos significativo— conocía con singular penetración la doctrina que, tácita o explícitamente, servía de base a tales ciencias. Porque se había asimilado esta doctrina y porque estaba al tanto de las conclusiones particulares en varios campos del saber científico, pudo decidirse a polemizar con Robert Boyle, uno de los sabios más famosos de su tiempo.

De Robert Boyle (1627-1691) hay en la lista reconstruída de la biblioteca de Spinoza solamente dos libros. Conocía también el tratado del inglés sobre el nitrato, que Oldenburg le envió en octubre de 1661. Ésta es una prueba más de que Spinoza tuvo en sus manos y leyó obras que no aparecen en dicha lista. Pocas ha de haber examinado con tanta pulcritud como esa que recibió de Oldenburg y había sido escrita por Boyle. En su comentario, todo un extenso ensayo, que envió al diligente secretario de la Sociedad Real de Londres, hace Spinoza no pocas objeciones al célebre químico y pone de manifiesto que conocía el *credo* científico. Discurre de acuerdo con su espíritu; emplea palabras que parecen de Galileo e invoca contra Boyle la autoridad de Descartes. Persuadido de que no hay diferencias entre las distintas partes del mundo físico, piensa que todo él puede ser estudiado por una misma ciencia.

Spinoza escribe sobre el trabajo de Boyle a Henry Oldenburg a fines de 1661 o, tal vez, a comienzos de 1662, cuando tenía veintinueve años. La extensa carta lleva el número 6 en la edición francesa de Apphun del epistolario del filósofo y en el subtítulo dice "que contiene observaciones sobre el libro del señor Robert Boyle, respecto del nitrato, de la fluidez y de la solidez". El libro de Boyle se titulaba *Tentamina quædam physiologica diversis temporibus occasionibusque conscripta.* El texto de la carta de Spinoza está dividido en capítulos, el primero de los cuales es un breve estudio sobre el salitre. Al discutir algunas de las afirmaciones de Boyle, dice: "como lo ha mostrado bien Descartes". Spinoza prueba en esta

carta que conoce el método experimental, que sabe hacer una experiencia con fines científicos. En unas líneas en que comenta una aseveración de Boyle, declara: "En el pasaje en que el ilustre autor trata, someramente, de la configuración de las partículas del salitre, reprocha a ciertos modernos el haberla representado inexactamente, y no sé si entre ellos comprende también a Descartes. Si es así, quizás lo acuse fiado en palabras dichas por otros, pues Descartes no habla de las partículas visibles, y no puedo creer que el ilustre autor haya querido decir que si los pequeños cristales de salitre estuviesen tallados en paralelepípedos, debieran dejar de ser salitre. Pero, quizás, su observación se refiere a ciertos químicos que no admiten nada fuera de lo que puedan ver con sus ojos y tocar con sus manos".

En otro pasaje de la epístola, Spinoza se sorprende de que Boyle se haya empeñado en sacar de sus experimentos una conclusión "que Verulam y luego Descartes han demostrado suficientemente". A continuación escribe unas líneas de significación particular: "por mi parte, no estoy de acuerdo en que se incluyan entre los géneros supremos las nociones que el vulgo forma sin método y que representan la Naturaleza, no tal cual es en sí misma, sino en relación con nuestros sentidos, y no quiero que se las mezcle (por no decir, que se las confunda) con las nociones claras que explican la Naturaleza tal cual es en sí misma. De este género son el movimiento, el reposo y sus leyes; por el contrario, lo visible, lo invisible, lo caliente, lo frío y también —no temería decirlo— lo flúido y lo sólido, son de la clase de las nociones debidas al uso de los sentidos" [1]).

En el capítulo siguiente de su carta, Spinoza comenta la

---

1) Estas expresiones son similares a las del *Saggiatore* de Galileo que hemos trascrito hace un momento. Tratábase, en verdad de una idea corriente en el siglo XVII. También la había enunciado Hobbes en su *Leviatán*: "... Todas estas cualidades se denominan *sensibles* y no son, en el objeto que las causa, sino distintos movimientos en la materia, mediante los cuales actúa ésta diversamente sobre nuestros órganos... una cosa es el objeto y otra la imagen o fantasía". Véase THOMAS HOBBES, *Leviatán*, traducción de Manuel Sánchez Sarto, ed. Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1940, pág. 7.

afirmación de Boyle de que dos cuerpos que se hallan en reposo el uno con relación al otro, quedarán en tal estado hasta que una fuerza capaz de vencer su resistencia haya actuado sobre ellos. Boyle declara que este enunciado concuerda con las leyes generales de la Naturaleza. Spinoza glosa lo dicho por Boyle: "Existe una demostración de Descartes y no veo que el ilustre autor (se refiere a Boyle) saque de sus experiencias u observaciones ninguna demostración verdadera". Como en esta carta, en otras de su correspondencia, tanto en lo que escribe él como en lo que le escriben, abundan los temas de carácter científico. Bástenos con lo dicho para probar que Spinoza conocía los principios de la ciencia moderna; que Descartes, hombre de ciencia, le merecía un alto respeto, y en su autoridad sabía ampararse. No admitía que Boyle por error censurase a Descartes injustamente.

Boyle contestó a Spinoza por intermedio de Oldenburg en abril de 1663. Dos meses después Spinoza replica a esta respuesta del sabio químico. En uno de los pasajes de esta réplica vuelve a invocar a Descartes, junto con Bacon. En ese mismo pasaje habla de " ...*cuando se conocen los principios mecánicos de la filosofía y se sabe que todos los cambios se producen en los cuerpos según leyes mecánicas*...".

En la biblioteca de Spinoza vimos algo de sus lecturas en materia de ciencia físico-matemática; en su discusión con Boyle se nos mostró impregnado del espíritu de la ciencia física de su tiempo, ciencia para la que era verdad incontestable: que todo el universo material está sujeto a las mismas leyes; que todo él tiene idéntica estructura; que la razón es capaz de describir esa estructura en fórmulas matemáticas; que las nociones de los sentidos son subjetivas y no reflejan la realidad; que la realidad *verdadera no posee* ciertas *cualidades* de que el hombre tiene noticia a través de las sensaciones. Se trataba de una ciencia que sustituye la *aparente* realidad sensible con una realidad *auténtica,* de estructura racional y susceptible de ser presentada en fórmulas de orden matemático.

Esta ciencia era aplicable a todo el mundo *material.* ¿Tam-

bién podía emplearse en el estudio de los seres vivientes, incluso el hombre? En las tendencias de la medicina de la época de Spinoza podemos encontrar una respuesta a esta pregunta. En cualquier manual de historia de los estudios médicos se comprueban dos hechos dignos de subrayarse en relación con el asunto de que nos ocupamos. Uno es de carácter teórico y se refiere a la concepción mecanicista dominante en las décadas medias del siglo XVII sobre la naturaleza de los fenómenos del mundo de los seres vivientes, incluso el hombre. Al otro podríamos calificarlo como de orden psicológico y se refiere a que quienes crearon la medicina de ese siglo eran estudiosos de las más variadas disciplinas; la mayoría de las veces se trataba de naturalistas en el más amplio sentido de la palabra. Esta universalidad de sus estudios, se acompañaba en ciertos casos de un esfuerzo paralelo de unificación sistemática de los conocimientos diversos.

Spinoza había leído obras que abarcaban todas las ramas de los estudios médicos, según se comprueba en la nómina de los libros que se conocen de su biblioteca. Antes de ocuparnos en particular de ellos, creemos oportuno señalar a grandes rasgos el estado de las investigaciones de medicina en su tiempo.

La figura médica más ilustre del siglo XVII fué, probablemente, el inglés William Harvey (1578-1657). Cuatro años antes de nacer Spinoza, Harvey publicó su *De motu cordis*, donde exponía una conclusión científica que, a juicio de un historiador, es "el acontecimiento más notable de la historia de la medicina desde los tiempos de Galeno"[1]). Según el mismo autor, lo significativo en la obra de Harvey "no es tanto el descubrimiento en sí de la circulación de la sangre como su demostración cuantitativa o matemática". Merced a Harvey, que aplicó por primera vez la noción de medida en una investigación biológica, pudo la fisiología convertirse en una ciencia dinámica. Su fecundo hallazgo fué el punto de partida de la explicación puramente mecánica de los fenómenos vitales. La idea central de la argu-

1) Fielding H. Garrison, *Introducción a la Historia de la Medicina*, trad. E. García del Real, ed. Calpe, Madrid, 1921, T. I, pág. 249.

mentación de Harvey era que el retorno de la sangre al corazón a través de los vasos venosos es físicamente *necesario* como consecuencia de su cantidad y su velocidad. Algunos autores sostienen que ha mediado la influencia indirecta de Galileo en los experimentos de Harvey, guiados por la idea de que el movimiento de la sangre en el cuerpo humano era un movimiento *circular*.

Junto con la fisiología, desarrollábanse los estudios anatómicos e histológicos. En el siglo XVII llegó a un alto nivel la ilustración anatómica, con la aparición de numerosos atlas, en algunos de los cuales la perfección artística iba unida a la precisión científica. Se hacían descubrimientos en anatomía, mientras el microscopio abría el camino a lo minúsculo del mismo modo que el telescopio ensanchó el campo de la astronomía. Ya había transcurrido largo tiempo desde que Roger Bacon había entrevisto la posibilidad de la microscopía hasta que ella adquirió, en el siglo XVII, plenitud de desarrollo. Varios son los nombres de microscopistas ilustres de ese siglo. Antes que a ninguno se ha de nombrar al jesuíta Atanasio Kircher (1602-80). Matemático, físico, orientalista, músico y médico, fué probablemente el primero en utilizar la ayuda del microscopio para investigar las causas de las enfermedades. Otro infatigable obrero del microscopio ha sido Robert Hooke (1635-1713). Genio de la mecánica, se anticipó a muchos descubrimientos e invenciones. Hay de él bellas láminas de histología vegetal y fué el primero en emplear la palabra célula. En 1665 publicó su *The Micrographia; or some Physiological Descriptions of Minute Bodies Made by Magnifying Glasses and Enquiries Thereupon.* Esta obra, editada por la *Sociedad Real* de Londres, tuvo una influencia decisiva en el desarrollo de la microscopía. En ella su autor explica cómo el empleo de adecuados instrumentos permitirá al hombre develar los secretos de la Naturaleza.

Historiadores de la medicina creen que Hooke es el inspirador de la obra de Neemías Grew (1641-1712) sobre histología y fisiología vegetal. Grew era "un laborioso observador de la Naturaleza en todas sus direcciones".

De Amsterdam era Juan Swannerdam, nacido cinco años después de Spinoza. En su casa paterna se hallaba la más completa colección de la fauna exótica en Holanda. Swannerdam, antes de empezar a estudiar medicina, tenía ya una gran información de naturalista, con especial versación en anatomía microscópica y embriología. Sus investigaciones le permitieron probar lo infundado de la tesis que afirmaba la simplicidad de estructura de los animales minúsculos.

El mismo año que nuestro filósofo, nació Antony Van Loeuwenhoeck, que dedicó la mayor parte de su vida al estudio de la historia natural. Tenía gran cantidad de microscopios con numerosos lentes que él mismo había construído y de los que hizo donación a la Sociedad Real de Londres y a la Academia de Ciencias de Francia. Demostró las anastomosis capilares entre las arterias y las venas, completando, así, el conocimiento de la circulación sanguínea iniciado con el estudio de William Harvey. El más grande de los microscopistas fué Marcelo Malpighi (1628-94). Fundador de la histología, conquistó vasto renombre con sus trabajos biológicos en anatomía del gusano de seda y en morfología de las plantas. Es el fundador de la embriología descriptiva. Aun hoy en la anatomía y en la histología se encuentran los estudiosos con el nombre de quien se hizo célebre con sus investigaciones de la estructura del hígado, del bazo y del riñón.

Los descubrimientos particulares de la ciencia médica del siglo XVII hubieron de organizarse en una doctrina; y así fué, en efecto. Surgió la doctrina fisiológica, que se desarrolló por dos rutas, la hiatromatemática y la hiatroquímica. Aunque en el siglo XVII se hicieron descubrimientos en química, fué sobre todo un tiempo de investigaciones en astronomía y física matemática. La escuela hiatromatemática, en la que se definía el conjunto de esta orientación científica, consideraba que todo acontecimiento fisiológico era consecuencia necesaria de las leyes de la física. Fueron protagonistas de esta escuela Descartes, Borelli y Sanctorio. De la escuela hiatroquímica, que encaraba todos los fenómenos vitales como esencialmente químicos, hay que mencionar a Van Helmont, Sylvius y Willis.

La aplicación del punto de vista mecánico al estudio del organismo humano fué hecha de modo riguroso por el matemático napolitano Giovanni Alfonso Borelli (1608-1679). En su *De motu animalium* trataba la locomoción, la respiración y la digestión como procesos puramente mecánicos. Esta interpretación de los hechos que interesan a la medicina en términos de ciencia física fué llevada adelante por otros autores, pero su actuación es posterior al fallecimiento de Spinoza.

Tema común a la medicina y a la física es el de la oftalmología. Ella se desenvolvió principalmente por obra de grandes astrónomos y físicos. Keplero, en su *Ad Vitellionem, Paralipomena,* se ocupa de la visión del ojo humano. En su *Dioptrica,* Descartes compara el ojo humano a una cámara oscura. Spinoza, huelga recordarlo, tenía una versación completa en materia de óptica, parte de la física que en su tiempo interesaba por igual a físicos, a médicos y a filósofos.

Ejemplo típico de estudioso de la medicina y de naturalista en el amplio sentido de la palabra fué Stensen o Stenon: "Era como Athanasius Kircher, un sacerdote médico, y también, como él hombre de maravillosa diversidad de dotes. Era a la vez un gran anatómico, fisiólogo, geólogo y teólogo, y llegó a ser obispo de Titiópolis algún tiempo después de su conversión del luteranismo a la fe católica, en 1667. En anatomía su nombre ha quedado permanentemente unido al conducto excretor de la glándula parotídea (conducto de Stenon), que él descubrió en la oveja en 1661. En el mismo año investigó las glándulas del ojo y en 1664 publicó sus observaciones de los músculos y las glándulas, en las que reconocía la naturaleza muscular del corazón. Su discurso de París sobre la anatomía del cerebro (1669) contiene una aguda crítica de los errores fisiológicos de su tiempo, especialmente de los de Willis, que localizaba el sentido común en el cuerpo estriado, la imaginación en el cuerpo calloso y la memoria en la sustancia cortical. Los ulteriores estudios de Stensen acerca de la fisiología de los músculos (1667) tratan el asunto desde un punto de vista puramente mecánico y matemático, considerando cada músculo aislado como un paralelepípedo, y oponiéndose al punto de vista defendido por

Borelli de que el aumento en proporciones de un músculo se debe al influjo de un hipotético jugo. Stensen era también geólogo, uno de los sabios fundadores de la geología. En 1883, geólogos de todas las naciones erigieron y descubrieron un busto sobre su tumba en la Basílica de San Lorenzo, en Florencia. Su tratado *De solido intra solidum* (1669) contiene, acerca de la formación de los estratos, los fósiles y otros accidentes geológicos, el trabajo más importante conocido desde los tiempos de Avicena y Fracastor hasta entonces. Fué conducido a la Geología porque, disecando la cabeza de un tiburón, descubrió, al examinar un diente, que el "glosso petrae" encontrado en Toscana era en realidad, un diente fósil"[1]).

La aplicación por Harvey del método experimental al estudio de la circulación se extendió también al estudio de la respiración. Harvey había demostrado que la sangre se trocaba de venosa en arterial en los pulmones. De ahí arrancó lo que se suele llamar "la patética pesquisa del oxígeno", que se llevó a cabo en diversas etapas de las que fueron protagonistas distintos autores.

Por circunstancias de la época fueron Holanda e Inglaterra los grandes centros de la cultura europea. En Holanda había nacido y vivía Spinoza. Durante tres años habitó cerca de Leyden en cuya universidad ilustre sabios contemporáneos hacían adelantar la ciencia médica. El interés por la medicina se refleja en el arte de Holanda en aquel tiempo, como lo prueban las *anatomías* de pintores famosos. Una de ellas, la de Rembrandt, tiene como principal protagonista a Nicolás Tulp, con quien Spinoza había tenido trato personal. Sobre una de las peculiaridades de la actividad de los máximos creadores de la medicina en el siglo XVII, escribe Garrison estas líneas:

"Así como los grandes médicos del Renacimiento estudiaban, generalmente, Botánica o Zoología como un género especial de investigación, encontramos que los médicos del siglo XVII eran al propio tiempo distinguidos matemáticos y astrónomos, físicos y microscopistas o químicos. En la ense-

1) Fielding H. Garrison, *op. cit.*, t. I, págs. 270-271.

ñanza universitaria, se desplegaba, en ocasiones, la más extraordinaria versatilidad; Meibom, por ejemplo, enseñaba Filosofía, Filología, Arqueología y Geometría lo mismo que Medicina. El polihistoriador Hermann Conring enseñaba en las cuatro facultades".

En estas palabras se pone en evidencia la segunda característica de los estudios médicos en la época de Spinoza a que nos hemos referido antes: el hecho de que sus cultores lo fuesen al mismo tiempo de disciplinas científicas diversas. Con las modalidades propias del siglo, se estaba, en cierto modo, dentro de una tradición que tenía su origen en las antiguas universidades medievales. Contaban éstas con tres facultades: Teología, Derecho y Medicina. En la de Medicina hallaban cabida todas las materias científicas, en la escasa medida de su desarrollo [1]). En el siglo XVII, astronomía, matemáticas y física habían alcanzado un vasto desenvolvimiento. No sólo se habían multiplicado las comprobaciones de fenómenos particulares. Se habían asentado, a la vez, los fundamentos de la ciencia. En ese progreso, la medicina recogía las conclusiones de disciplinas distintas y a la vez estimulaba su adelanto. La fórmula de esta última influencia la dió T. H. Huxley en su disertación rectoral de Aberdeen en 1874: "La medicina fué la nodriza de la química, porque se ocupa de la preparación de drogas y de la investigación de venenos; de la botánica, porque capacita al médico para reconocer hierbas medicinales; de la anatomía y la fisiología comparadas, porque el hombre que estudiaba anatomía y fisiología humanas con fines puramente prácticos fué llevado a extender sus investigaciones al resto del mundo animal". En la época de nuestro filósofo se procuraba imponer las concepciones de la ciencia matemática de la Naturaleza en todas estas esferas del conocimiento.

* * *

1) En el siglo XIII, Roger Baeon, en el XV, Copérnico y Jorge Agricola, y en el XVI, William Gilbert, fueron todos médicos y sus nombres son famosos en la historia general del pensamiento y de la ciencia en particular.

Spinoza, hombre de un tiempo en que estaban en pleno desarrollo los estudios médicos, los siguió de cerca. Lector de textos médicos, tenía en su biblioteca una edición de las obras de Hipócrates. Igualmente conservó en su poder libros de Nicolás Stenon (Stensen). Stenon fué discípulo de Tomás Bartolino, famoso en toda Europa, cuya anatomía era en su tiempo una obra que diríamos clásica. Bartolino, además de médico, fué matemático y orientalista; había aprendido el árabe con un maestro ilustre. En anatomía se le deben descubrimientos de importancia. De este anatomista y matemático tenía nuestro filósofo la *Anatomía ex Casp. Bartholini parentis Inst. omniumque recentiorum et propriis observationibus tertium ad sanguinis circulationem reformata.* También se hallaba en la biblioteca del filósofo la obra de un adversario de Tomás Bartolino; nos referimos a Juan Riolan (hijo), nacido en París en 1577 y muerto cuando Spinoza tenía 25 años. Defensor de la alquimia, se le deben observaciones anatómicas notables. Spinoza conocía sus *Opera Anatomica.*

Teodoro Kerckring había sido compañero de Spinoza en la escuela de Francisco Van den Enden. En nuestro primer tomo hemos relatado la historia de sus relaciones con nuestro filósofo, el cual guardaba en su biblioteca el *Spicilegium anatomicum* de su amigo de la adolescencia y autor de algunos descubrimientos de valor en anatomía.

Nuestro filósofo había leído *Syntagma anatomicum,* la más importante producción del sabio westfaliano Juan Vesling, que fué profesor de anatomía, de botánica y de cirugía en la Universidad de París e hizo muchas comprobaciones valiosas en angiología. Del sabio holandés Nicolás Tulp tenía Spinoza las *Observationes medicae.* En la biblioteca de Spinoza se encontraba también la *Farmacopea* de Amsterdam, editada en 1636, obra, según algunos autores, del mismo Nicolás Tulp. Entre los adversarios de Spinoza con quienes él tuvo relación personal se contaba el médico, filósofo y teólogo Lambert Velthuysen. Spinoza poseía de él dos tratados, sobre el hígado y sobre la generación.

Hemos indicado las obras médicas que Spinoza había leído; no es improbable que el filósofo hubiese conocido otros libros de medicina, fuera de los incluídos en la nómina de su biblioteca reconstruída. En todo caso, se comprueba en ella que Spinoza se había dedicado a las ciencias médicas que en el siglo XVII estaban estrechamente ligadas al espíritu de investigación científica general; a la penetración de la matemática en las ciencias todas y al pensamiento de que los estudios médicos eran un capítulo de una empresa más vasta, el estudio de la Naturaleza en su conjunto, del mundo físico que había de ser descifrado mediante un saber de configuración matemática. Tal fué la física de la época de Spinoza, y al espíritu de esta física respondía la orientación de la medicina. Hombres de las más diversas tendencias en materia religiosa coincidían en la concepción mecánica de los hechos vitales. En este sentido merece particular atención el punto de vista expuesto en las obras del ya nombrado Velthuysen. Era compatriota y adversario de Spinoza, pero se respetaban. Podemos considerarlo como exponente de la concepción biológica dominante en el medio intelectual de la madurez de Spinoza. Acerca de él encontramos una extensa referencia en un estudio de Dunin Borkowski sobre la física de Spinoza [1]): Velthuysen aplicaba la concepción mecanicista al estudio de los fenómenos biológicos y todas sus reflexiones, hasta sus consejos médicos, partían de ideas de la física. Creía que los hechos *vitales* son mecánicos y nada más que mecánicos.

Spinoza ciertamente no hubo de atenerse en todas sus partes a ese mecanicismo que podemos suponer sistematizado en Descartes. En la *Ética* aparecen ideas que contradicen a Descartes en este aspecto de su obra, pero nuestro filósofo acepta en sus líneas generales las nociones cartesianas sobre el cuerpo humano y sobre los cuerpos vivientes en general. Más aún, partiendo de Descartes, y por momentos contradiciéndolo, Spinoza construye una psicología "rigurosamente mecáni-

1) Stanislaus von Dunin Borkowski, *Die Physik Spinozas*, en *Septimana Spinozana*, La Haya, 1933, págs. 85-101.

ca". Pero fácil resultará advertir que debían asomar diferencias entre las concepciones de ambos. Para Descartes, el hombre era un compuesto de dos substancias radicalmente distintas: materia y espíritu. Alma y cuerpo coexistían en el hombre, y, después de la muerte, persistía el alma. Para Spinoza, el hombre es un modo de una substancia única; en él es el alma la *idea* del cuerpo, y ese cuerpo ya no puede explicarse plenamente por el estudio de sus componentes y funciones. En otros puntos también debían surgir discrepancias entre Spinoza y la física cartesiana, que absorbía los fenómenos de los seres vivientes en procesos de orden puramente material. No nos toca aquí estudiar esta parte de su doctrina, en que enuncia pensamientos de otras fuentes, junto a los de su creación puramente personal, pero no exageramos el valor de los estudios médicos en la formación intelectual de Spinoza. Ellos contribuyeron a definir los caracteres de lo que cabría llamar la *Antropología* de nuestro filósofo.

De lo dicho hasta ahora fluye claramente que Spinoza, por ser hombre del siglo XVII y conocer las manifestaciones fundamentales de la ciencia de ese siglo, se encontró con que: 1º, la realidad física tiene estructura racional y la razón del hombre es capaz de captar esta estructura; 2º, el conocimiento del orden físico se perfecciona con la formulación matemática de las leyes que lo rigen; 3º, estas leyes dominan en todo el cosmos, sin que haya diferencias de especie entre sus diversas partes; 4º, la realidad que el hombre percibe mediante los sentidos no es la realidad verdadera, sino sólo una apariencia derivada subjetivamente de los sentidos y que el vulgo confunde con la *verdadera* realidad; 5º, los fenómenos vitales son reducibles, como los del mundo físico *inerte*, a procesos mecánicos. Una misma ciencia, creada por una misma razón, ha de dar cuenta del movimiento de un astro, de la caída de una piedra, de la contracción de un músculo. La razón así lo piensa y ésa es la verdad. Así se elaboró en el siglo XVII la ciencia moderna, estudio cuantitativo de la realidad física. He aquí unas líneas en que Bergson describe el proceso de su formación: "La ley, en el sentido moderno de la palabra, es justamente la expresión

de una relación constante entre dos magnitudes que varían. La ciencia moderna es, pues, hija de las matemáticas; nació el día en que el álgebra hubo adquirido suficiente fuerza y flexibilidad para enlazar la realidad y prenderla en la red de sus cálculos. Primeramente la astronomía y la mecánica aparecieron bajo la forma matemática que los modernos le han dado. Luego se desarrolló la física, una física igualmente matemática. La física suscitó la química, fundada también en medidas, en comparaciones de pesos y volúmenes. Después de la química vino la biología que, sin duda, no tiene aún la forma matemática ni está próxima a tenerla, pero no por eso quiere menos, por el intermediario de la fisiología, reducir las leyes de la vida a las de la química y la física, es decir, indirectamente de la mecánica'' [1]). En el siglo XVII no se dudaba de la posibilidad de reducir a fórmulas mecánicas todos los hechos del mundo material. Spinoza compartía esta fe; de conformidad con el espíritu de su tiempo, veía en la Razón un instrumento infalible para la adquisición del conocimiento de todas las modalidades del orden material. Este orden era de estructura racional, y el intelecto humano era capaz de penetrarlo. Spinoza se asimiló este punto de vista de su época. Principios de la física moderna tienen en la *Ética* un alcance que no les adjudicaron ni Galileo ni Descartes. Sus divergencias con la física cartesiana se deben a que extendió nociones de esta física más allá del dominio que Descartes les reconoció. Con su siglo Spinoza creía en la eficiencia absoluta de la Razón en el ámbito de lo material, inclusive de la vida. Ella podía exponer sus *verdades* en fórmulas universales y eternas.

La Razón, en el tiempo de nuestro filósofo, también se creía capaz de formular principios igualmente universales en el derecho y en la religión; de establecer los fundamentos de un *derecho natural* y de una *religión natural.* Si juzgáramos a Spinoza exclusivamente a la luz del siglo XVII, diríamos que creó una doctrina metafísica que pudiera servir de base común a esta religión y a ese derecho tanto como a aquella mecánica.

1) HENRI BERGSON, *La energía espiritual,* traducción de Eduardo Ovejero y Maury, ed. Jorro, Madrid, 1928, pág. 110.

CAPITULO X

SPINOZA Y LAS CONCEPCIONES DEL DERECHO NATURAL Y DE LA RELIGION NATURAL EN EL SIGLO XVII

El derecho natural. Su fundamento y alcance. — Hugo Grocio. Su doctrina racional del derecho natural. — Su significado como expresión del espíritu de la época. — La religión natural. — La tesis de Herbert de Cherbury. La doctrina de la religión natural y el racionalismo del siglo XVII. — El problema de la unidad del conocimiento en Descartes. — La metafísica de Spinoza, fundamento de la unidad del saber.

Copérnico había estudiado el movimiento de los astros; Galileo, con la dinámica, sometió a reglas comunes todas las formas de movimiento. Harvey había demostrado que la circulación de la sangre es, como la revolución de los planetas, un simple caso de movimiento. Mediante la geometría cabía interpretar los fenómenos fisiológicos no menos que los de los cuerpos inertes. Para Descartes, los animales eran autómatas. Para la medicina de esa misma época los hechos del cuerpo humano eran de igual orden mecánico que los de las otras especies zoológicas. Una Naturaleza única se hacía trasparente a una única razón. La razón impersonal era capaz de enunciar en fórmulas impersonales la verdad sobre el mundo físico. Tal era la ciencia del siglo XVII cuando Spinoza se puso en contacto con ella.

Esta razón también podía realizar otras proezas. Así como descubre tras de la realidad del mundo sensible, aparente, las leyes de la realidad verdadera, de estructura matemática, así puede también descubrir normas de derecho igualmente universales y necesarias. De esta convicción nació el *derecho natural.* Hugo Grocio (1583-1645) fué su representante más ilustre en el siglo XVII. Por sus fundamentos, porque se asentaba sobre la fe en la razón, constituye una de las manifestaciones más típicas de la vida intelectual del tiempo de Spinoza. Así como la física de esa centuria afirmaba la vigencia eterna de sus leyes en todo el cosmos, así el derecho natural contemporáneo procuraba determinar reglas de conducta para toda la humanidad. Hasta quería enunciarlas para el hecho en que más se pone en acción el conflicto entre los hombres: la guerra. Doce años antes de publicarse el *Discurso del método* apareció *De jure belli ac pacis* de Grocio.

Había, ciertamente, antecedentes doctrinarios de derecho natural en Judea, en Roma, en la Edad Media. Spinoza los conocía. Pero en ninguno de ellos se encontraban las características del racionalismo del siglo XVII. Nuestro filósofo —según se comprueba en el *Tratado teológico-político*— conocía el derecho romano con el cual estaba emparentado el derecho natural de Hugo Grocio. También en los estudios de su juventud pudo encontrarse con el pensamiento de un derecho natural, entendido como un derecho humano universal e inherente al hombre por su sola condición de hombre. Según el *jus naturale et gentium* que en su largo desarrollo produjo el pensamiento judío, tenían acceso a la suprema dicha en el mundo futuro los gentiles que cumplieran los "siete Mandamientos para los descendientes de Noé". La historia de este derecho, que regía para los justos no judíos, está descrita por Nathan Isaacs en *The Legacy of Israel* [1]). La concepción israelita de un derecho natural aparece en el capítulo II de la *Epístola a los Romanos,* donde se sostiene que los judíos están sometidos a su ley recibida y los gentiles al derecho humano universal.

---

1) Págs. 387 y ss.

Aparece también, con variantes de matiz, en textos talmúdicos, siendo su concepción clásica la de un pasaje del Talmud de Babilonia [1]: "Siete mandamientos fueron impuestos a los *Descendientes de Noé* (esto es, a toda la raza humana), concernientes a la justicia de hombre a hombre, a la interdicción de la idolatría, de la blasfemia, a la prohibición del incesto, del asesinato, del robo y de comer carne cortada de animales vivos".

Esta doctrina, que también se encuentra en el "Testamento de Noé" del *Libro de los Jubileos,* del primero o segundo siglos antes de la era cristiana, verosímilmente ha dejado rastros en el espíritu de los Padres de la Iglesia. Tertuliano comenta la ley natural entre los Patriarcas de la Biblia. En la Biblia, en *Isaías* XXIV, 5, encuentra Jerónimo una alusión a esta misma ley. Adán, Eva, Caín y el Faraón habrían tenido conciencia de sus reiteradas infracciones a ella. Ambrosio discurre sobre la ley natural pre-mosaica que se refleja en *Romanos,* V. Isaacs cree que la noción de un derecho natural sirvió como criterio para la aceptación o el rechazo de tales o cuales partes de la Ley bíblica, según el principio que prevaleció luego en la Iglesia Católica: las normas de *derecho natural* contenidas en el Antiguo Testamento eran conservadas, como fué el caso de los Diez Mandamientos.

Esta concepción jurídica contribuyó grandemente a la formación del derecho europeo moderno, merced a la noción de que existe en el universo una ley natural susceptible de ser descubierta. Todos los grandes juristas, desde el comienzo de los tiempos modernos hasta mediados del siglo XVIII, se inclinan a esta opinión, que alcanza su apogeo cuando Grocio hace de ella el fundamento del derecho internacional. Grocio derivaba su concepción jurídica del derecho romano, pero también se complacía en citar la Biblia y sus comentaristas.

En el derecho de Roma aparecen las nociones de *derecho natural* y de *jus gentium.* El *jus gentium* comprendía las normas aplicables a todos los pueblos; abarcaba cuestiones de derecho privado y a la vez los problemas de la guerra, de los

1) *Sanhedrín,* folio 57.

tratados y de las prácticas del comercio. Estos principios dieron lugar a la existencia del *jus gentium* como una rama jurídica afín al derecho natural, derecho de postulados universales. En la Edad Media, pensadores distintos intentan establecer un orden jurídico amparado en una autoridad superior a toda arbitrariedad o contingencia humanas. Pensadores y moralistas colaboran en el esfuerzo de establecer reglas que han de regir los asuntos internacionales, y habitualmente procuran hallar en el antiguo *jus gentium* materiales útiles a su empresa. Así, desde San Agustín en el siglo IV hasta los siglos XIV y XV aparecen numerosos escritos relacionados con el derecho de guerra, con la obligación de respetar los compromisos con un enemigo, con el valor de las treguas y armisticios.

En tiempo de la Reforma, los teólogos españoles discurren sobre problemas prácticos de la vida internacional; también ellos buscan enseñanzas en concepciones jurídicas de Roma, especialmente en su derecho natural. El nombre de Francisco de Vitoria (1480-1549) ocupa lugar destacado en esa literatura que a mediados del siglo XVI culminó en la publicación de una serie de libros relacionados con las cuestiones jurídicas interestaduales. Francisco Suárez (1548-1617) ofrece en su obra un sistema jurídico integral de la teoría del derecho internacional. Distingue claramente entre *jus gentium* y *derecho natural;* reconoce la independencia de los Estados dentro de una comunidad política y subraya la necesidad de un sistema de derecho que oriente a todos los pueblos. Suárez expuso pensamientos que han contribuído considerablemente a la creación de un derecho internacional e influyeron en el siglo XVII. También en el orden filosófico general ejercieron sus ideas gravitación marcada y no es improbable que Spinoza las haya conocido.

No podemos detenernos en todos los nombres y en todas las obras que sirven de antecedente al pensamiento de Grocio. El jurista holandés no desaprovecha la labor de sus precursores en la realización de la suya propia, cumplida en conformidad con el espíritu de la época y presentada en manera congruente, sistemática. Para apreciar el sentido de su doctrina, es oportuno confrontarla con la del *Príncipe* de Maquia-

velo. Allí donde Maquiavelo veía conflictos sólo solubles por la violencia, descubría Grocio relaciones susceptibles de ser resueltas de acuerdo a normas jurídicas. El hombre es un ser racional, y, por serlo, ha de actuar de *una* manera. Corresponde al *derecho natural* establecer las reglas de conducta propias de esta racionalidad, reglas de validez universal que nadie, ni Dios mismo, podría alterar.

El derecho romano, en todos sus aspectos, fué tanto creación de juristas como expresión de la voluntad de un Estado. El derecho natural de la tradición religiosa judía y el de los teólogos españoles, estaban explícita o implícitamente ligados a la idea de un orden moral revelado. El derecho natural del siglo XVII, en cambio, pretendía fundar un régimen jurídico independiente de la voluntad particular de cualquier Estado e independiente también de toda revelación divina. Era la razón quien descubría ese derecho y quien enunciaba sus normas. Así pensaba Hugo Grocio; así pensaban otros autores igualmente inclinados a hacer del derecho un estudio objetivo.

Grocio fué hombre de su tiempo no sólo por su manera de discurrir; lo fué también porque sucesos históricos de ese tiempo influyeron en su espíritu. Con su obra, se propuso resolver problemas planteados por dichos acontecimientos, ante los cuales no fué un espectador indiferente. Quería que en la mayor medida posible fuesen sometidos al control de la razón. Pudo ver las luchas de Francia, las controversias políticas y religiosas de Inglaterra y Holanda, la última parte de la guerra de las Provincias Unidas contra España y la primera etapa de la guerra de los Treinta años. Llevado por el espíritu pacifista y el amor a su patria escribió *De jure belli ac pacis*. Deseaba demostrar que existe entre las naciones un derecho común, tanto en la guerra como en la paz. Con este objeto, hizo un análisis del *jus gentium* y del *derecho natural*, como sistemas legales de validez universal. También investigó el carácter y asiento de la soberanía del Estado, para determinar quiénes pueden ser parte en la guerra. Su concepción política descansa, por tanto, sobre tres bases principales: el derecho natural, el derecho de gentes y la soberanía de los Estados.

Grocio sostenía la existencia de normas jurídicas y morales esenciales para la vida, que derivan de la naturaleza de las cosas y son obligatorias para los pueblos como para los individuos. Esto era para él el *derecho natural*. Junto a este derecho natural está el derecho positivo, establecido, por el soberano cuando se trata de la ley civil, por Dios, cuando se trata de la religión positiva. La concepción de Grocio sobre el derecho natural repercutía sobre el derecho positivo, al que servía de límite infranqueable: el derecho positivo no puede violar la ley natural. Pero el derecho natural no habrá de ser invocado contra el derecho positivo cuando no es violatorio de él. De esta manera se vinculaba en la mente de Grocio la idea de derecho natural con el principio del Estado.

Lo que nos interesa dejar establecido de modo especial es que Grocio asentaba el derecho en las características que definen al hombre. Los rasgos eternos y universales del hombre debían servir de fundamento a las máximas para la convivencia humana. A todo ser viviente le es connatural la tendencia a conservarse, a evitar el propio aniquilamiento, a procurarse aquello que le asegure su persistencia. Junto a esta inclinación aparece en el hombre, por ser hombre, otra: el impulso social, acompañado del lenguaje y de la aptitud de establecer reglas generales y de obrar en concordancia con ellas. Ésta es la base del derecho natural, base que, por tanto, no es otra cosa que la índole misma del ser humano. Lo que sobre ella se edifique ha de ser un conjunto de normas independientes de cualquier voluntad particular, como que se trataría de reglas nacidas de lo que es peculiar al hombre y evidente para la razón. Hay una *naturaleza* humana, universal y eterna, a la que pertenecen siempre determinadas facultades.

Spinoza conocía el pensamiento de Hugo Grocio, uno de cuyos libros se hallaba en su biblioteca. De Hugo Grocio pudo haber aprendido que el hombre, por el solo hecho de vivir en sociedad —y el hombre tiende espontáneamente a vivir en sociedad—, ha de atenerse a ciertas reglas que importan derechos frente a los semejantes tanto como deberes respecto de ellos: el respeto de la vida, el respeto de la propiedad, el

cumplimiento de los contratos, la reparación de los daños causados. Estas normas proceden de principios intrínsecos al hombre y de su condición de ser social. Baruj Spinoza ciertamente enunció en forma distinta de la de Grocio los fundamentos del orden político y jurídico, pero, al igual que Grocio, los hallaba en la naturaleza humana.

Si se reflexiona un instante sobre la concepción de Grocio, se descubre, si no una identidad, por lo menos una similitud con el postulado de la ciencia matemática de la Naturaleza que afirma en la realidad una estructura racional y asequible a la mente del hombre. De la misma manera que en la ciencia natural, matemática, no cabía una violación a sus normas, una milagrosa interferencia en sus leyes, así no cabía tampoco para el derecho natural racionalista la existencia de poder alguno capaz de alterar o de interferir en sus principios. Ni la divinidad misma podría operar esta interferencia, como no cabría imaginarla haciendo que la suma de los tres ángulos de un triángulo no fuese igual a dos rectos. La ley de la ciencia en el orden físico era tal, porque reflejaba fielmente ese orden; el derecho natural, como la ley científica, es un producto de la recta razón por la que se determina si una acción está o no de acuerdo con la naturaleza racional de las cosas, en cuanto atañen a la conducta humana.

El análisis racional descubre las características del hombre y sobre ellas construye un orden jurídico, exactamente como en el orden físico la ciencia señala los factores integrantes de los fenómenos y enuncia sus leyes. De conformidad con el pensamiento de Grocio, que gozó de un prestigio no inferior a su difusión, existía un derecho natural, un conjunto de normas de conducta que la razón señalaba como necesarias o propicias al hombre como ser social. Estas normas, que no procedían de revelación alguna, eran antecedente de toda institución política, del mismo modo que, en el campo científico, las *verdades* son anteriores a sus posibles aplicaciones particulares.

También otros autores del siglo XVII expusieron teorías sobre el derecho natural. De acuerdo con el espíritu de su tiempo, desarrollaron todos ellos ideas cuyos gérmenes están en

la escolástica, en la filosofía estoica, en la Biblia y en el derecho romano. Pero, para los teorizadores del siglo XVII, el derecho natural, previo a la voluntad de cualquier Estado, existiría aunque Dios no existiese.

Grocio, consecuente con su doctrina, fué un defensor de la libertad individual. En su obra, sostiene implícitamente la tesis del origen del Estado mediante la conclusión de un pacto, a la vez que expone su teoría sobre las relaciones contractuales de los soberanos entre sí, bajo el derecho natural. Algunos de sus intérpretes indican las semejanzas de su punto de vista con el de los defensores de la soberanía popular. Con su pensamiento jurídico, Grocio se propuso enunciar leyes de validez universal, no sujetas al capricho de cualquier voluntad ni a la contingencia de acontecimientos singulares. Conoció las controversias dogmáticas y eclesiásticas y procuró superarlas a favor de un ordenamiento social fundado en bases completamente ajenas a todo dogma religioso determinado. Para Grocio, los principios de este derecho universal son evidentes y han de ser reconocidos por toda recta razón, del mismo modo que ha de reconocerse la verdad de un teorema matemático una vez que se ha admitido la verdad de los axiomas en virtud de los cuales se lo demuestra. Sus escritos contienen los principios fundamentales inherentes a la naturaleza misma de las cosas; de ellos fluyen conclusiones de carácter particular. Spinoza —lo veremos en el capítulo XII de este volumen— concibió el derecho en manera distinta de la de Grocio, pero las doctrinas de uno y otro son *deducidas* de ciertas premisas. Las premisas no son las mismas, pero idéntico es el método con que a partir de ellas operan uno y otro. Para ambos, se trataba de establecer que el derecho y, también, la moral eran independientes de cualquier dogma eclesiástico y podían ser conocidos "naturalmente y humanamente, sin que hubiese necesidad de acudir a la autoridad de la revelación ni de naufragar en el misterio" [1].

* * *

1) Benedetto Croce, *Philosophie de la pratique. Économie et Éthique*, traducción de Buriot y Jankelevitch, ed. Alcan, París, 1911, pág. 89.

Para Galileo, en el campo del puro saber matemático no hay diversidad esencial entre el conocimiento humano y el divino. Sólo difieren en cuanto a su alcance, a su extensión, en la que ni siquiera cabe hablar de proporciones entre el saber del hombre y el de Dios. Mas la exactitud y la claridad es la misma, pues la evidencia de los axiomas y de lo que con rigor se construye sobre ellos es igualmente perfecta en lo humano y en lo divino. La certidumbre del saber matemático se trasporta al dominio del conocimiento de la Naturaleza. La Naturaleza puede ser iluminada por la matemática, puede tornarse transparente para el espíritu del hombre y ofrecer un nuevo campo de coincidencia entre el conocimiento humano y el divino. La nueva ciencia de la dinámica creada por Galileo significó la inclusión de la idea de movimiento en el círculo de lo puramente matemático. El movimiento se hizo objeto de un conocimiento seguro, independiente, no sujeto a ninguna acción exterior. Conocimiento libre de toda atadura de la tradición filosófica o religiosa, sólo debía seguir las normas de su certidumbre interna. La verdad de la Naturaleza había de alcanzarse mediante la plena acción de los poderes naturales del espíritu. El libro de la Naturaleza está escrito en caracteres matemáticos y el camino de acceso a ella está en nuestra propia razón; para conocerla no es menester revelación alguna. La moral y el derecho debían prestarse a indagación análoga a la del saber científico. De esta convicción surgían las doctrinas de *derecho natural*. Y lo mismo debía también ocurrir con la religión. La razón humana, sin el auxilio de verdades reveladas, era capaz de descubrir los principios de una *religión natural*.

La aparición de la doctrina de la religión natural se halla en gran medida ligada a la lucha por la libertad religiosa. Pero esta lucha, aun para quienes defendían tal libertad, presentaba caracteres propios del siglo XVII. En Inglaterra y en Holanda se bregaba por la facultad de practicar cualquier culto, pero esta brega, que era defensa de la tolerancia frente a todas las religiones positivas, no beneficiaba a quienes eran acusados de *irreligiosidad*. Grocio defendía los derechos de los adeptos de todas las religiones conocidas, pero, al igual de los más liberales

de sus compatriotas, no pregonaba igual actitud de respeto para con los *ateos*, que negaban a Dios o que negaban la inmortalidad del alma. A este respecto conocimos ya hechos ilustrativos en esta obra. En el primer tomo vimos cómo se encaraba la tolerancia religiosa en Holanda en el siglo XVII. Recuérdese que hay quienes admiten que Spinoza fué castigado por las autoridades civiles de Amsterdam, con el destierro de la ciudad, por el mismo hecho que determinó su separación del judaísmo. Si en el caso de Spinoza la sanción civil contra su *ateísmo* no está probada, sí lo está, en cambio, en el de su amigo Adrián Koerbag y en el de Uriel Acosta, su desdichado antecesor en la excomunión de la Sinagoga. Se entendía, pues, por tolerancia religiosa, la tolerancia frente a las distintas confesiones, porque se admitía que en todas ellas había una concepción legítima. En Inglaterra, la defensa de la libertad en materia de religión se manifestaba en dos corrientes. Los adeptos de una de ellas reclamaban el reconocimiento de la autonomía individual en la interpretación de las Escrituras. Los de la otra, pretendían acallar las polémicas religiosas descubriendo tras de las diversidades de los ritos y de los dogmas de las distintas religiones una idea común, verdadera. La adhesión a esta idea podría, a juicio de ellos, ser fundamento de una única religión, universal, capaz de aproximar a los hombres, en substitución de las discrepancias confesionales que los separan. La primera de estas tendencias estaba ligada a las raíces mismas de la Reforma; la segunda, que es la que nos interesa, era típica del siglo de Spinoza.

La doctrina que asentaba la tesis de esa idea común a todas las religiones es la doctrina de la *religión natural*. En el siglo XVII, contó, entre otros expositores, a Herbert de Cherbury. Su libro *De Veritate* vió la luz casi al mismo tiempo que la obra que dió fama a Grocio. Herbert de Cherbury se proponía poner fin a las disputas religiosas afirmando la esencial unidad de todas las religiones. En todas ellas había unas nociones universales, necesarias, ciertas. La doctrina de la religión natural debía enunciar estas nociones, desentrañables de los distintos cultos. Herbert de Cherbury creyó haberlas

descubierto. Aspiró a que su *religión natural* fuese una suerte de credo para la humanidad toda, una religión que trajese un principio para la paz universal y el rechazo de la pretendida necesidad de una gracia divina, particular para cada uno, a efectos de su salvación.

Las ideas de Herbert de Cherbury gozaron de autoridad durante todo el siglo XVII. Lo que aquí nos importa es la vinculación de estas ideas con el racionalismo de dicho siglo. El inglés Herbert de Cherbury era un joven contemporáneo de Bacon y representó una corriente filosófica opuesta a la del iniciador del llamado empirismo. Su concepción era racionalista. De su obra múltiple en el campo de la historia, de las letras y de la filosofía es *De Veritate* el escrito más importante. Hugo Grocio conoció el libro de Herbert de Cherbury antes de su publicación y lo incitó a editarlo, cosa que su autor hizo en 1624. En ediciones posteriores le agregó un breve tratado sobre *las causas del error* y otro titulado *Religio laici* y un *Apéndice a los sacerdotes*. Treinta y nueve años después de la aparición de su *De Veritate*, publicó Herbert *De Religione Gentilium*, ensayo de estudio comparado de las religiones. Espíritu filosófico, estudió, como cuestión previa a toda otra, el problema de la naturaleza de la verdad. Descartes hubo de referirse a este aspecto de la obra de Herbert de Cherbury en los términos siguientes: "Él examina qué es la verdad; por mi parte nunca he dudado de ella, pues me parece una noción tan trascendentalmente clara que considero imposible ignorarla".

El filósofo inglés se ocupó de las condiciones del conocimiento y de la relación de alma y cuerpo. Lo que nos importa aquí es recordar que en su *De Veritate* sostiene que existe una concordancia entre el mundo y el espíritu del hombre. De conformidad con ella, "la verdad es una cierta armonía entre los objetos y las facultades que les son análogas". Distinguía cuatro grados de verdad: verdad del objeto, verdad de la apariencia, verdad del concepto y verdad del intelecto. Sorley [1]) indica que la primera no excluye a las otras y la última

1) W. R. Sorley, *History of English Philosophy*, Cambridge, 1937, pág. 38.

incluye todas las precedentes. Las condiciones de la verdad explican la posibilidad del error, pues las causas de error están en las etapas intermedias entre el objeto y el intelecto. La raíz de todo error está en la confusión, en la conexión inadecuada entre facultad y objeto. Por eso corresponde al intelecto verificar esa conexión inadecuada, señalarla, para así disipar el error.

La teoría del conocimiento de Herbert de Cherbury implica la afirmación de varias facultades cognoscitivas. Cada una de ellas es una fuerza interna con un particular modo de aprehensión que se aplica a algo diferente. Idea esencial en él es también la de que el intelecto es manifestación en el hombre de la providencia divina universal. Sobre estas premisas filosóficas fundó Herbert de Cherbury su interpretación de las religiones. La verdad común a todas es que: 1º, hay una divinidad suprema; 2º, esta divinidad ha de ser adorada; 3º, la virtud asociada con la piedad es lo más significativo del culto a Dios; 4º, los hombres han de arrepentirse de sus pecados y apartarse de ellos; 5º, recompensa y castigo derivan de la bondad y de la justicia de Dios, en esta vida y en la otra.

Herbert de Cherbury consideraba que los principios enunciados contienen toda la doctrina de una religión universal, que es universal por ser religión de la razón. Ellos son la base de la religión primitiva, originaria, antes de que los hombres hubiesen prestado oído a las divagaciones sacerdotales. Lo que se opone a estos cinco principios es contrario a la razón y ha de ser desechado por falso. Las fórmulas que derivan de cualquier tradición dependen de quién la narra y nunca pueden ser más que probables. Éste es en lo esencial el pensamiento de Herbert de Cherbury sobre la *religión natural*, expuesto en *De Veritate*. En su *De Religione Gentilium* trató de ofrecer la prueba histórica y empírica de su tesis. Presentaba las religiones positivas como otras tantas adulteraciones de esa religión originaria. De ella debemos retener la similitud que guarda con la concepción de Hugo Grocio sobre el derecho natural y la afinidad que tiene con el racionalismo en este punto: la confianza en la razón, en su capacidad para encontrar tras de lo diverso y cambiante, lo invariable y uniforme, que, por

serlo, es lo verdadero. La ciencia matemática de la Naturaleza descubre tras de las apariencias sensibles y de las creaciones de la imaginación un orden universal, geométrico, regulado por las mismas leyes eternas. El derecho natural formula para todos los pueblos normas igualmente eternas. De análoga manera, la religión natural señala tras de las tradiciones cambiantes y de las supersticiones una religión única, verdadera y universal. Esta religión tiene como fundamento la *razón* que es común a todos los hombres. La razón descubre la validez universal de los antes mencionados cinco principios, de los que ningún pueblo prescinde.

También Spinoza se planteará en el *Tratado teológico-político* el mismo problema que Herbert de Cherbury. Éste se afanaba en hallar dentro de la diversidad de las creencias, múltiples, cambiantes, un pensamiento único, derivado, no de una revelación particular, de un momento y de un lugar determinados, sino de la racionalidad del hombre, y que, como ésta, debía ser inmutable. En el *Tratado teológico-político,* como lo veremos en el capítulo XII de este volumen, enuncia Spinoza sobre la religión una concepción similar a la de Herbert de Cherbury. Sólo que, partiendo de ella llega más lejos aún. Modifica el contenido de la religión y, además, busca para ella una nueva forma y un fundamento nuevo. No le basta a Spinoza con distinguir lo particular de lo universal, lo contingente de lo necesario. La religión toda ha de ser fundada de manera que se la libere de cualquier atadura y configuración antropomórfica. Y el único modo de lograrlo es el retorno al concepto de la pura legalidad que rige las cosas. En la página 36 de este volumen hemos visto cómo Spinoza entiende la substancia única, la Naturaleza, como un orden, como una legalidad perfecta. Pensar en Dios y pensar una legalidad universal del ser y del acontecer es lo mismo. Por eso excluye del contenido de la religión el milagro, que importaría una contradicción a todo conocimiento verdadero de la Naturaleza y a la vez la destrucción de todo supremo conocimiento de Dios.

Así como nuestro filósofo no permaneció ajeno a la física y al *derecho natural* de su tiempo, tampoco permaneció extraño

a la doctrina de la *religión natural.* En ninguno de los tres dominios, sin embargo, fué discípulo, sin más, de las ideas de otros autores. Su física no es idéntica a la cartesiana; su concepción del derecho es en muchos puntos opuesta a la de Grocio; su doctrina de la religión sólo es semejante a la de Herbert de Cherbury. En la elaboración de sus propias doctrinas contó con las de los demás. Pero lo singular de su obra, más que en el detalle, está en la síntesis con que afirmó la unidad de todos los dominios del conocimiento. Y esta afirmación de unidad importaba —para Spinoza— la de otras dos: la unidad de la razón que conoce y la esencial unidad de cuanto acontece. Para estimar este aspecto de su filosofía en relación con las ideas de su tiempo, se nos hace necesario examinar cuál era entonces la posición del problema de la unidad del saber.

En el derecho natural, como en la ciencia, —señala Cassirer [1])— llegó en el siglo XVII a su plenitud una tendencia común a todos los campos de la cultura. Tratábase de una concepción del conocimiento fundada en la convicción de que en el mismo espíritu que conoce ha de hallarse la clave de un saber seguro en las ciencias naturales como en las que se acostumbra llamar morales. El espíritu se convierte en centro del conocimiento, tanto en lo natural como en lo moral. En Spinoza culminó y adquirió forma de máxima coherencia este punto de vista. Para nuestro filósofo, el hombre era capaz de comprender el cosmos como un orden. La visión de este orden, su captación, no había de lograrse a favor de la agregación de fragmentarios conocimientos de cosas y hechos exteriores unos a otros, sino que se había de producir "desde dentro", mediante el principio de la conexión recíproca entre los varios aspectos de la realidad, principio que significa su unidad esencial. El comienzo y el origen de todo saber se encuentran en el espíritu del hombre y en él y por él ha de llegar a su perfecto desarrollo. Se afirma un nuevo concepto de la verdad en la matemática y en la ciencia matemática de la naturaleza. A la razón humana se le reconoce

1) Ernst Cassirer, *Spinozas Stellung in der allgemeinen Geistesgeschichte,* en la revista *Der Morgen,* Berlín, nº 5, diciembre 1932, págs. 325-348.

la capacidad de penetrar el cosmos, de percibir su legalidad; sólo necesita que se la deje actuar de acuerdo a sus propias normas, sin trabas. La unidad de la razón que piensa sobre la realidad conduce a la afirmación de la unidad intrínseca de los diversos sectores estudiados. Éste fué uno de los rasgos que individualizan la obra de Spinoza; la búsqueda de esa unidad, uno de los afanes salientes en nuestro pensador. En autores de su tiempo encontró estímulos para tal búsqueda, que él cumplió en una medida y de una manera que da a su sistema inconfundible singularidad. Pero quede ya señalado que es erróneo el punto de vista de Cassirer al presentar la obra de Spinoza como una simple solución a un problema planteado por la cultura de su tiempo. Si el problema era de su tiempo, la solución fué exclusiva de Spinoza y procedía, en parte, de fuentes pretéritas.

* * *

La ciencia matemática de la naturaleza, el derecho natural y la religión natural eran doctrinas de un mismo linaje. Tenían como fundamento la fe en la capacidad de la razón para llegar a conocer, respectivamente, el orden físico, el derecho y la divinidad en cuanto objeto de adoración. En las tres cabía enunciar principios de validez universal. Las leyes de la ciencia matemática de la naturaleza excluían todo milagro, abarcaban el cosmos entero. En el derecho natural cabía asentar principios que, en la medida de su impersonalidad, eran aplicables a todas las personas. En la religión natural cabía señalar lo que la religión verdaderamente es cuando se la despoja de aditamentos que la adulteran, de vestiduras inútiles que enmascaran su realidad prístina. En ninguno de los tres dominios tenía el conocimiento necesidad de acudir a fuente alguna que no fuese el pensamiento del hombre y la verificación de sus conclusiones mediante la comprobación de los hechos.

Pero los tres dominios eran distintos. Entre la religión natural de Herbert de Cherbury y la ciencia matemática de la

Naturaleza de Galileo y Descartes no había conexión íntima, aunque ambas se fundaban en la común afirmación del poder del intelecto humano. La misma situación de divorcio reinaba entre el derecho natural y la física. ¿Cómo se conciliaría esto con el hecho de que las tres doctrinas se fundasen en la fe en una misma y única razón? ¿Era, acaso, distinta la razón que actúa en la ciencia y enuncia las leyes del movimiento y extrae de esas leyes aplicaciones particulares, de la razón que deduce reglas jurídicas partiendo de una universal naturaleza humana? La razón era la misma, pero las esferas en que actuaba eran distintas. ¿No cabía, por ventura, encontrar la manera de unificar estos distintos dominios del conocimiento? ¿No cabía darles como principio supremo un principio único?

Galileo fué un inventor de instrumentos científicos y un descubridor de leyes científicas. También, y es lo que más interesa a nuestro estudio, expuso las bases de la ciencia matemática de la Naturaleza. Pero su obra no abarca dominios ajenos a las matemáticas y a la física. La actividad intelectual de Hugo Grocio abarcaba el derecho, la moral y la religión, pero no se extendía al dominio de las ciencias físicas y matemáticas. Tampoco alcanzaba a estas últimas la curiosidad de Herbert de Cherbury, cuya obra se cumplió en el dominio de las letras, de la historia, de la filosofía y la religión. En ninguno de estos tres hombres eminentes en su siglo hallamos planteado el problema de la unificación de todos los órdenes del saber. Por eso hemos de acudir a Descartes, figura máxima de su tiempo, para verificar cómo estaba en él planteado ese problema.

En la obra del filósofo del *Discurso del método* había un movimiento de unificación del saber, de la aritmética a la geometría, de la geometría a la física, de la física a la biología en general y a la fisiología en particular. Pero no existía en Descartes una unificación total del conocimiento porque en su doctrina había una metafísica en que se afirmaba un Dios, sustancia infinita y perfecta, de la que el hombre sabe sólo que es perfecta, que es infinita y que existe. A este agnosti-

cismo en materia de teología, agregaba Descartes la afirmación de otras dos sustancias, ambas finitas: el espíritu y la materia. El proceso de unificación del conocimiento en Descartes, la preocupación por lograr esa unificación, es algo que actúa en toda su obra, es un pensamiento que atraviesa sus concepciones todas, pero esta unificación en Descartes no era completa. Spinoza cumplió esta total unificación y la realizó con su concepción metafísica, con su doctrina de que existe una única sustancia con atributos diversos. En Descartes encontró abierto el camino a tal unificación, lo recorrió audazmente hasta el fin, auxiliado, acaso, por ideas que procedían de fuentes ajenas a la vida intelectual de su edad.

Descartes había expuesto la tesis de "la búsqueda de la verdad por la luz natural que, pura y sin acudir al socorro de la religión y de la filosofía, determina las opiniones que debe tener un hombre sensato respecto a todas las cosas que pueden ocupar su pensamiento y penetra hasta en los secretos de las ciencias más curiosas". De dos recursos dispone el hombre para un saber seguro: la intuición y la deducción. Acerca de la primera, el filósofo francés escribe: "Ante los objetos propuestos, hay que buscar, no lo que otros han pensado o lo que nosotros mismos suponemos, sino lo que nosotros podemos *ver*, de una manera clara y evidente: no hay otro camino para adquirir la ciencia". Por deducción entiende lo que puede concluirse necesariamente de algunas verdades conocidas con certeza. En las matemáticas encuentra el modelo del conocimiento. En la geometría halla encadenamientos rigurosos de los principios a las consecuencias; encadenamientos análogos buscará en otros dominios del saber. Con la geometría analítica y la física matemática, pone al universo en ecuaciones.

No podemos aquí detenernos en detalles particulares de la obra de Descartes, en las soluciones deficientes, en las enunciaciones deliberadamente incompletas, en las contradicciones que en ella aparecen. De éstas señalemos como ejemplo sus ideas en el orden de la psicología: por una parte, hace una psicología racional del alma, como sustancia inextensa, sin que resulte explicada la relación de alma y cuerpo; por otra

parte, en el *Tratado de las pasiones,* aparece la acción recíproca entre ellos. En el orden religioso, ciertamente no tenía unidad el pensamiento cartesiano. Nadie, en cambio, puede dejar de reconocer la fecundidad de una idea suya expuesta al comienzo de las *Reglas para la dirección del espíritu*: "Todas las Ciencias no son otra cosa que la Sabiduría humana que es siempre una y siempre la misma, por diferentes que sean los objetos a que se aplica; esos objetos no producen en ella más cambios que los de la luz del sol por efecto de la variedad de las cosas que ilumina". Para Spinoza, no existirían objetos *diferentes.* Todos constituirían una unidad esencial. Pero, sin duda, del pensamiento de Descartes que acabamos de trascribir fluye como lógica consecuencia la idea de que sólo cabe alcanzar un saber verdadero, merced a la totalidad de las ciencias, por diversos que en apariencia fuesen los objetos particulares de cada una de ellas. Esta idea palpita en toda su obra.

Así, Descartes, aunque no llegó a pensarlo *todo* como unidad, había iniciado el camino a la unidad del conocimiento. En una carta que escribió al padre Mersenne, en noviembre de 1633, decía: "... En efecto, me había propuesto enviaros mi *Mundo,* como regalo de año nuevo, y no hace más de quince días que tenía todo resuelto para remitiros, por lo menos, una parte, si no estuviera aún íntegramente trascripto; pero os diré que habiendo hecho averiguar estos días, en Leyden y en Amsterdam, si no estaba aún el *Sistema del mundo* de Galileo, porque me parecía haber sabido que fué impreso en Italia el año pasado, se me ha dicho que es verdad que fué impreso, pero que todos los ejemplares habían sido quemados en Roma al mismo tiempo, y él condenado a alguna pena; esto me ha sorprendido tanto que casi me he resuelto a quemar todos mis papeles o por lo menos a no dejarlos ver por nadie. Pues no me puedo imaginar que él, que es italiano y hasta bien querido por el Papa, según tengo entendido, haya podido ser incriminado por otra cosa que por haber deseado, sin duda, establecer el movimiento de la Tierra, cosa, que, bien lo sé, fué otras veces censurada por algunos cardenales; pero pensaba haber oído decir que después no se dejaba de enseñarlo

públicamente, hasta en Roma. Confieso que si esta tesis es falsa, todos los fundamentos de mi filosofía lo son también, pues se demuestra por ellos evidentemente. Y está tan ligada con todas las partes de mi tratado que no sabría sacarla sin dejar defectuoso todo el resto. Pero como yo no quisiera, por nada del mundo, que salga de mí un discurso donde se encontrase la menor palabra que fuese desaprobada por la Iglesia, prefiero suprimirlo antes que hacerlo aparecer estropeado. Jamás tuve el humor inclinado a hacer libros, y si no me hubiese comprometido con una promesa hacia vos y algunos otros de mis amigos, jamás lo habría hecho, si no fuera por el deseo de mantener la palabra que me obligaba tanto más a estudiar". Descartes no podía aceptar un *sistema del mundo* en que no se admitiese expresamente la unidad de la constitución física del cosmos y la uniformidad de las leyes que lo rigen. Ese cosmos lo había puesto en ecuaciones, y la necesidad de substraer de su estructura cualquiera de sus piezas habría importado un desmembramiento fatal para el conjunto. Descartes, además, pensaba que cuando el hombre haya advertido qué es su entendimiento, la claridad de la comprobación y de lo comprobado se expandirá sobre la variedad de las cosas y las ciencias se mostrarán en la plenitud de su belleza y luminosidad.

La forma empírica del conocimiento busca en cada objeto nuevo un nuevo modo y un nuevo contenido de conocimientos. "Descartes —dice un comentarista de su obra— busca, por el contrario, una regla que comprenda en sí misma todos esos contenidos y que permita producirlos según una sola y única prescripción, como los números nacen unos de otros, por la aplicación continuada de una sola y misma relación fundamental. La concepción tradicional que Descartes encontró, definía la verdad como la adecuación de nuestro intelecto a la cosa. Esta adecuación no parece poder ser alcanzada y garantizada más perfectamente que por la adaptación del intelecto a la cosa: el intelecto entonces habría de adoptar él mismo una forma nueva cada vez que considera una nueva clase de objeto. A esta concepción se opone la idea que Descartes tiene del verdadero método del conocimiento. El intelecto no es un

camaleón que pasa por todos los colores y toma un tinte nuevo cada vez que cambia de ambiente. Se conserva lo que es; persiste en su naturaleza específica e inmutable e imprime su propia forma a todo lo que capta. La estructura del saber no tiene su origen en el exterior; está determinada y definitivamente reglada por la propia naturaleza del intelecto''.

En el *Discurso del método* se enuncia un sistema lógico en el que no tienen cabida la combinación arbitraria de los conceptos ni tampoco el ''salto'' de uno a otro. La obra del pensamiento ha de desarrollarse en un curso único, ininterrumpido, continuo. De puntos de partida verdaderamente fundamentales, habrá de pasarse en progresiva marcha a determinaciones más y más complicadas.

Llevado por la preocupación de evitar que el conocimiento se convierta en juego de la imaginación y para alcanzar una unidad que a su juicio falta en la geometría de Euclides, Descartes creó la geometría analítica. Con ella se propuso asegurar el ejercicio del entendimiento, que debía consistir, según él, no en considerar lo particular como tal, por la intuición imaginativa, sino en determinarlo por una manera puramente conceptual como término de un orden general y coherente. La geometría tradicional le parecía iniciar con cada nueva figura un capítulo nuevo, independiente de los anteriores y de los siguientes. La geometría analítica, en cambio, señalaba en todas las creaciones geométricas eslabones de una misma cadena. En ella se comprueba que la estructura de lo geométrico corresponde perfectamente a la estructura del número; que la aritmética es capaz de representar unívocamente la geometría. El camino que va de la aritmética a la geometría conducirá de la geometría a la física, en la que se unifica lo diverso de la percepción sensible. Descartes identificó la materia con la extensión, y el resultado fué la reducción de la realidad física cognoscible a puras determinaciones de magnitud. Con la noción de movimiento, pudo alcanzar la eliminación de la heterogeneidad aparente de los fenómenos de la Naturaleza y reducirlos a una unidad primordial.

Esta unidad no sólo hubo de afirmarla en el dominio de la

naturaleza inerte. También debía abarcar el mundo de la *vida*. El sabio inglés William Harvey, con el hallazgo de la circulación de la sangre, hubo de servir como argumento precioso al esfuerzo de Descartes. En el *Discurso del método* recuerda al "médico de Inglaterra, a quien hay que reconocer el mérito de haber abierto brecha en este punto y de ser el primero que ha enseñado que hay en las extremidades de las arterias varios pequeños corredores, por donde la sangre que llega al corazón pasa a las ramillas extremas de las venas, y de aquí vuelve luego al corazón, de suerte que el curso de la sangre es una circulación perpetua" [1]).

El descubrimiento de Harvey, que Descartes interpretaba equivocadamente o completaba con unas reflexiones nada concordantes con la realidad, era en todo caso para el filósofo francés base valiosa para afirmar el imperio del mecanismo y, por consiguiente, de la geometría y de la aritmética, en todo el dominio de la naturaleza viviente. La vida fué incluída en el fenómeno del movimiento. El método de Descartes pasa, así, del número al espacio, del espacio a la materia y de ésta a los fenómenos vitales, conservando su esencia única e inmutable. Se establece un curso continuado, ininterrumpido, de las ciencias: de la aritmética a la geometría, de ésta a la física y a la química, de ella a la biología y a la fisiología. La concepción remataba en la tesis, audaz y pintoresca, sobre el animal autómata, censurada ya en vida del mismos Descartes.

Esta concepción cartesiana de un conocimiento unificado abarcaba el mundo físico. Era una teoría del saber y era una teoría del ser. Como doctrina del conocimiento, comprendía la lógica, la aritmética, las ciencias físicas y las biológicas. Como doctrina del ser comprendía el dominio de la materia, de la finita substancia extensa. Para el campo de lo psíquico —ya lo hemos visto— Descartes elaboró una psicología racional y una teoría de las pasiones, en gran medida contradictorias. La historia no le inspiraba simpatías y era poco afín a la modalidad fundamental de su espíritu. Frente a Dios, cuya exis-

1) *Discurso del Método*, ed. Espasa-Calpe, Argentina, 1937, pág. 76.

tencia afirmó, su postura fué la de un agnóstico. En materia de religión era un "conformista". Una de las máximas de su conducta fué: "seguir las leyes y las costumbres de mi país, conservando con firme constancia la religión en que la gracia de Dios hizo que me instruyeran desde niño..." La moral permanecía para él en un dominio ajeno al de la ciencia. Verdad es que nunca trató en forma atenta el problema ético. Cuanto en su correspondencia dice sobre ello permite afirmar que su punto de vista era similar al del estoicismo. Sobre problemas jurídicos apenas ha discurrido. Si bien hubo un marcado influjo del cartesianismo en las ideas sociales y jurídicas del siglo XVIII, Descartes mismo poco ha dicho en cuanto a doctrina social o política fuera de un juicio sobre el *Príncipe* de Maquiavelo y una que otra reflexión en cartas a la princesa Elisabeth.

El filósofo que afirmó la unidad de la razón, ni siquiera intentó unificar las esferas del conocimiento. Spinoza, en cambio, integró la unidad de todas las esferas del conocimiento, elaborando una metafísica que pudiese servirles de base común. Esta metafísica —tal como aparece en la *Ética*— es fundamento de la religión, de la moral, del derecho y de la física. En su concepción filosófica quiso Spinoza resolver los problemas que a una concepción unitaria del mundo planteaban el derecho, la religión y la ciencia de su tiempo. La solución podía tener fuentes varias, entre ellas, lo mucho que Spinoza había aprendido en su juventud. Pero la configuración de su sistema hubo de hallarse en conexión con el espíritu del siglo XVII. Como Descartes, Spinoza pensaba que el ajustado conocimiento que el intelecto tenga de sí mismo ha de ser la base de todo saber verdadero: "puesto que el método es el conocimiento reflexivo mismo, el principio que debe dirigir nuestro pensamiento no puede ser otro que el conocimiento de lo que constituye la forma de la verdad, así como el conocimiento del entendimiento, de sus propiedades y sus facultades: en efecto, cuando lo hayamos adquirido, tendremos, a la vez, el fundamento o principio de donde deducir nuestros pensamientos y el camino por el cual el entendimiento, en la medida de su capacidad, podrá llegar al conocimiento de las cosas eternas, es decir, te-

niendo en cuenta las fuerzas del entendimiento''. El método, en cuanto instrumento de exposición y de prueba, era esencialmente el mismo en Spinoza y en Descartes. Para este último su vigencia no llegaba más allá de la biología; para nuestro filósofo, se extendía a la moral, al derecho y a la religión. El conocimiento de la razón fué para ambos el centro del cual debía irradiar todo conocimiento. Para Descartes, la iluminación que partía de este centro sólo se proyectaba sobre el segmento de círculo que va desde la aritmética hasta la fisiología; en la doctrina de Spinoza, abarcaba el círculo entero del saber humano. ¿Significa esto que Spinoza sólo llevó a término una labor especulativa iniciada por Descartes? Ciertamente, no. Para nuestro filósofo la razón del hombre era una partícula de la razón divina, de una divinidad que comprendía todos los aspectos del Ser. El método fué el mismo en Descartes y en Spinoza, pero en este último estaba al servicio de una idea ajena al cartesianismo: la idea de la unidad de *Todo*. Ella no nació de ese método, sino que tuvo sus raíces en una visión religiosa. Mas en la construcción de su doctrina, Spinoza no permaneció indiferente a la filosofía de su tiempo en sentido estricto. ¿Se sometió a ella?

A continuación procuraremos contestar a esta pregunta.

CAPITULO XI

SPINOZA Y LA FILOSOFIA DEL SIGLO XVII

Spinoza y autores de su época. Las polémicas sobre Descartes.—Spinoza y Descartes.—La opinión de Ludwig Meyer sobre "Spinoza y Descartes". El "método" y la doctrina de uno y otro.—Los juicios de Pollock y Roth. Las opiniones de Brunschwicg y Delbos. El juicio de Freudenthal.—Conclusión. La relación de Spinoza con el siglo XVII.

Toda concepción científica implica una metafísica, cuando quienes la formulan suponen que la ciencia describe una realidad, existente por sí, tal como ella es. Galileo no fué filósofo en el sentido estricto de la palabra, pero tras de su concepción del saber científico estaba una visión de la estructura del mundo material cuya existencia afirmaba. La ciencia de Galileo tenía como fondo una teoría sobre la constitución de la realidad a que se aplicaba. Galileo partía de la premisa de que esta realidad es de orden racional y accesible al hombre.

Para Descartes, la realidad física era también de estructura matemática y la afirmación de su existencia dependía de toda una construcción filosófica. La ciencia cartesiana se ocupa del mundo físico y la existencia del mundo físico está asegurada por la veracidad de Dios, de ese Dios de quien Descartes afirma que existe. Esta última afirmación no es caprichosa, sino inexcusable consecuencia de toda una manera de fi-

losofar. El mundo cartesiano de que se ocupa la ciencia de Descartes tiene su puesto dentro de una concepción que va más allá de ese mundo. También la ciencia de Leibnitz tenía como base una teoría metafísica.

Nuestro filósofo incluyó la moral, el derecho y la religión en el ámbito de la ciencia. La metafísica que debía servir de fundamento a la ciencia así concebida hubo de ser distinta de la cartesiana, porque, en rigor, la ciencia para Descartes terminaba en la fisiología. Para Spinoza había una sola sustancia, Dios, con infinitos atributos; todos los seres eran *modos* de esta sustancia. Si juzgáramos su filosofía sólo a la luz del siglo XVII, diríamos que elaboró una metafísica que pudiera ser base de la ciencia en el dilatado sentido que atribuía a este vocablo.

Su sistema, aunque difería profundamente del de Descartes, estaba ligado al pensamiento del siglo XVII. En conformidad con este pensamiento, le dió como instrumento supremo la razón. Eran del siglo XVII su profesión de fe racionalista, su método geométrico y su visión mecánica, determinista, del mundo. Nuestro filósofo hizo uno solo de los tres reinos que Descartes distinguía y separaba. Hizo de Dios la causa inmanente del mundo, en lo que contradecía a Descartes y en general a la filosofía de su tiempo. Pero esta filosofía actuó en el espíritu de Spinoza como actuaron en él la ciencia mecánica, el derecho natural y la religión natural.

El filósofo guardaba en su biblioteca la *Lógica* de Port-Royal; tenía la *Lógica* de Bartolomé Heckermann, profesor alemán que escribió varias obras en las que se propuso demostrar la posibilidad de una ciencia racional de la moral, independiente de la teología. Conocía obras en las que se ensalzaba a Descartes; otras, en las que se le denigraba. De Clauberg había leído Spinoza la *Defensio Cartesiana* y la *Logica vetus et nova,* tentativa de conciliación de la lógica de Descartes con la de la escolástica. Conocía a escolásticos de su tiempo, los que, según Freudenthal, lo habrían llevado al estudio de Santo Tomás. Conocía a Thomas Hobbes, de quien tomó ciertamente algunas nociones para sus *Tratados políticos.* Había leído a Bacon. En sus cartas lo nombra y comenta varias veces y en el tratado *De la*

reforma del entendimiento lo censura con frecuencia. Spinoza, según Gebhardt, habría pasado por una etapa baconiana para concluir sosteniendo ideas radicalmente opuestas a las de Bacon [1]). El filósofo emplea expresiones de los libros de *lógica* de sus compatriotas Heereboord y Burgersdyck.

Pero hablar del parentesco de Spinoza con la filosofía de su época es hablar de "Spinoza y Descartes". ¿Fué Spinoza un cartesiano más consecuente que Descartes mismo? ¿Fué un anticartesiano que sólo tenía de común con Descartes el *método geométrico* que Descartes empleó en su respuesta a las *segundas objeciones?* Dan por verdad lo primero unos autores; sostienen lo contrario otros. Que Spinoza se asimiló la ciencia de Descartes, ya lo hemos visto. Coincidía con las ideas básicas de esta ciencia, aunque en algunos aspectos esenciales disentía de las concepciones cartesianas porque la metafísica de uno y otro eran distintas. ¿Cuál fué su posición ante la filosofía de Descartes, en el sentido riguroso de la palabra? Intentemos contestar a esta pregunta.

El primer libro que Spinoza publicó es una exposición de *Los Principios de la filosofía* y las *Meditaciones metafísicas* de Descartes. Allí vemos cómo entendía al francés y con cuánta precisión lo conocía. En la *Ética* y en su correspondencia, Spinoza nombra a Descartes más de una vez. Cuando se trata de la concepción cartesiana de la física, Spinoza, en general, se manifiesta adicto al autor del *Discurso del método;* cuando se trata de otras materias, lo común es que le censure.

En el estudio de la posible vinculación entre ambos nos detendremos especialmente en esa exposición que Spinoza hizo del pensamiento de Descartes. En el primer tomo de esta obra nos hemos referido a las circunstancias de la composición y de la publicación del trabajo de Spinoza, y señalamos la difusión y el prestigio de que en Holanda gozaban las ideas de Descartes, motivo de serias controversias. Sabemos igualmente que el libro de Spinoza lleva un prólogo de su amigo Ludwig Meyer. Spinoza conoció el prólogo de Meyer, cuyas palabras

1) CARL GEBHARDT, *Spinoza's Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, Heidelberg, 1905.

adquieren por eso un valor particularmente significativo. A través de ellas cabe comprobar en lo fundamental cuál era la actitud de Spinoza frente a las doctrinas de Descartes. Son, indudablemente, la expresión del juicio de Spinoza sobre Descartes y definen la posición de nuestro filósofo ante el cartesianismo. Escritas por Meyer, respondían a una expresa exigencia de Spinoza.

Ludwig Meyer se ocupa [1]) de la forma matemática de exposición en filosofía; recuerda las tentativas de emplearla, y agrega que, después que tal empresa ha sido ensayada sin éxito durante largo tiempo, "surgió, por fin, el astro más brillante de nuestro siglo, René Descartes, quien, primero, por un método nuevo, hizo pasar de las tinieblas a la luz todo lo que en las matemáticas había quedado inaccesible a los antiguos y todo lo que los contemporáneos no habían podido descubrir, y luego colocó los fundamentos inquebrantables de la filosofía; fundamentos sobre los cuales es posible asentar la mayor parte de las verdades en el orden y con la certidumbre de las matemáticas, como él mismo ha demostrado realmente, y como aparece con claridad más que meridiana a todos aquellos que han estudiado atentamente sus escritos, cuyo elogio no igualará jamás a su mérito".

Así escribía respecto de Descartes el prologuista de Spinoza. Ésta era la opinión de Spinoza sobre Descartes. Meyer enuncia las características del método cartesiano, y luego, al referirse a la publicación que prologa, indica las dificultades con que tropezaban los estudiosos de Descartes por la falta de una exposición adecuada, y continúa: "Para venir en su ayuda he deseado a menudo que un hombre, igualmente ejercitado en el orden analítico y en el sintético, muy familiarizado con las obras de Descartes y que conozca a fondo su filosofía, quisiera ponerse a la tarea de disponer en orden sintético lo que Descartes ha presentado en orden analítico y demostrarlo ajustándose al modo de la geometría ordinaria. Yo mismo, aunque con plena conciencia de mi debilidad y

1) *Oeuvres de Spinoza*, traducidas y anotadas por CH. APPUHN, ed. Garnier, París, 1904, tomo primero, pág. 294.

sabiéndome muy por debajo de faena tan grande, he tenido más de una vez la intención de hacerla y hasta he comenzado a realizarla, pero otras ocupaciones, que me distraen muy a menudo, me han impedido llevarla a cabo''.

Spinoza aparece en estas líneas como ''ejercitado'' en el mismo método de pensamiento que Descartes y aparece también como conocedor particularmente versado en la filosofía cartesiana. A estas dos comprobaciones se agrega una tercera. Meyer comenta el propósito perseguido por Spinoza al redactar su estudio sobre Descartes, y advierte: ''Habiendo prometido instruir a su discípulo en la filosofía de Descartes, se hizo una religión de no apartarse de ella ni en un ápice y de no dictar nada que no respondiese a ella o fuese contrario a las enseñanzas de este filósofo. Que no se crea, pues, que hace conocer aquí sus propias ideas o aun ideas que tengan su aprobación. Si juzga verdaderas algunas y si reconoce haberles agregado ciertas de él mismo, ha encontrado entre ellas muchas que rechaza como falsas y a las que opone una convicción profundamente diferente''[1]). El prologuista menciona dos ejemplos de ideas en que Spinoza no coincide con Descartes.

Nuestro filósofo, a diferencia de Descartes, no estima que la voluntad sea distinta del entendimiento y menos aún que esté dotada de la libertad que Descartes le atribuye. Otra disidencia está en que, mientras Descartes —como Spinoza expone fielmente— admite que ''tal o cual cosa está por encima de la comprensión humana'', nuestro filósofo, a su vez, cree ''que todas esas cosas y aun muchas otras, más elevadas y más sutiles, no solamente pueden ser concebidas por nosotros clara y distintamente, sino que hasta es posible explicarlas con mucha comodidad, si el entendimiento humano en la persecución de la verdad sigue un camino distinto del que Descartes ha abierto y desbrozado, y admite que los fundamentos de la ciencia encontrados por Descartes y el edificio que ha elevado sobre ellos, no bastan para penetrar y resolver todas las

1) *Op. cit.*, pág. 299.

cuestiones más difíciles que se encuentran en la metafísica; sino que se requieren otros, si deseamos elevar nuestro entendimiento a esa cumbre del conocer"[1]). En estas líneas, Spinoza no sólo rechaza determinadas concepciones de Descartes, sino que propone *procedimientos* intelectuales distintos de los del cartesianismo y más apropiados para alcanzar la verdad.

De lo dicho hasta ahora por Meyer, con la aprobación de Spinoza, resulta que este último es un filósofo que conoce minuciosamente a Descartes; que en ciertas cuestiones practica el método cartesiano; que en otras prefiere seguir caminos diferentes de los de Descartes; que discrepa de Descartes en problemas esenciales. Sostiene un determinismo universal, en el orden del pensamiento como en el orden físico. Para Spinoza, según Meyer, tanto el cuerpo como el alma proceden necesariamente: el primero, de acuerdo con la naturaleza extensa; la segunda, de acuerdo con las leyes de la naturaleza pensante. Tenemos, así, en las páginas del contemporáneo y amigo de Spinoza un esquema que nos orienta en la cuestión de que nos estamos ocupando. Spinoza, admirador y estudioso de Descartes, rechaza ideas de Descartes y no siempre juzga acertado el *modo* cartesiano de discurrir. Si del prólogo de Meyer pasamos al texto mismo de nuestro filósofo, no tardamos en encontrar unas reflexiones que contribuyen en alto grado a aclarar el problema que nos interesa.

El trabajo de Spinoza comienza con una introducción en que explica el método cartesiano. Cuando llega a la sentencia de *Pienso, luego existo* advierte que no se trata de un silogismo, porque si tal fuera, debieran las premisas ser más claras y sabidas que la conclusión. *Pienso, luego existo* es una proposición equivalente a decir *yo soy pensante.* Por lo demás, si dependiera de alguna otra, no podría ser el punto de partida de todos los razonamientos filosóficos de Descartes. Spinoza comenta después las nociones de esencia y existencia y se ocupa de la causa de error según Descartes, causa

---

1) *Op. cit.*, pág. 301.

que, para el autor de las *Meditaciones,* sería la voluntad, concebida como facultad distinta del entendimiento.

Más adelante Spinoza considera una objeción dirigida contra Descartes. Como no conocemos en forma inmediata la existencia de Dios, no podemos tener conocimiento cierto de ninguna cosa ni de Dios mismo. Es ahí donde aparece una divergencia de alcance esencial entre Spinoza y Descartes. Descartes partía del conocimiento del sujeto. De este conocimiento derivaba la afirmación de la existencia de Dios. De las reflexiones de Spinoza retengamos estas palabras: "Estamos, pues, de acuerdo en que, fuera de nuestra existencia, no podemos estar absolutamente ciertos de ninguna cosa, por verdaderamente atentos que estemos a su demostración, mientras no tengamos de Dios una concepción clara y distinta que nos obligue a afirmar que es soberanamente verídico, así como nuestra idea de triángulo nos constriñe a concluir que sus tres ángulos son iguales a dos rectos...". Y agrega Spinoza: "Así como podemos formarnos la idea de triángulo, aunque ignoremos si nuestro autor nos engaña, análogamente podemos formarnos idea clara de Dios aunque dudemos todavía si nuestro creador nos engaña en todo" [1]). Dios, en tal caso, sería para Spinoza ese punto de arranque que para Descartes es su *Pienso, luego existo.* Digno de señalarse es el hecho de que Spinoza en su escrito, que aspira a ser una objetiva exposición del cartesianismo, defiende de críticas al filósofo francés cuando se trata de la afirmación de la divinidad. La idea de Dios ocupa el primer plano en el espíritu de Spinoza y por eso pudo decir que el común de los filósofos toma como punto de partida las criaturas, mientras Descartes partía del *yo,* y él, Spinoza, de Dios.

Asoman así en el primer trabajo publicado por Spinoza discrepancias con Descartes. En el *Breve tratado,* el escrito inicial en que Spinoza expone sus ideas propias y cuya historia le resta en alguna medida autoridad como elemento de juicio sobre su pensamiento, aparece ya la influencia de Des-

1) *Op. cit.,* pág. 312.

cartes. Ella es un elemento constructivo en la obra de Spinoza, aunque Spinoza no coincida allí con Descartes en temas de principalísima importancia.

Con estas nociones sobre la relación de Spinoza con Descartes, nociones que creemos en extremo ilustrativas por venir de la fuente más directa posible, cabe examinar las opiniones de algunos autorizados intérpretes del espinocismo acerca de la cuestión de su deuda hacia Descartes. Nos detendremos en primer lugar en las apreciaciones de dos estudiosos ingleses. Uno de ellos, Sir Frederick Pollock, ha ofrecido en su *Spinoza, his life and philosophy,* una de las más agudas exposiciones del pensamiento de Spinoza y a la vez un estudio, a ratos demasiado sumario, sobre los antecedentes del espinocismo.

Para Pollock [1]), lo que Descartes aportaba en el campo de la psicología no era del todo nuevo; sus principios físicos no eran satisfactorios y en muchos puntos eran francamente erróneos. Muy poco es lo que un lector moderno puede extraer de los principios de la filosofía del pensador a quien corresponde el mérito de haber creado la geometría analítica. Sin embargo, el nombre de Descartes marca una época en la historia de la ciencia y de la filosofía. Su gloria se debe a que hizo una tentativa seria de concebir el mundo en conformidad con un plan científico, "de aplicar el mismo método a los problemas de la experiencia externa e interna y combinar los resultados en un conjunto coherente". Vió con claridad que la fisiología era una rama de la física; que la filosofía no debía considerar los fenómenos que caen dentro del dominio de la investigación científica, y sí ocuparse de la interpretación de aquellos hechos de la experiencia que son últimos para la ciencia. En su pensamiento, Descartes no actuó libremente a causa de la excesiva cautela ante la Iglesia: aunque no quería someterse a ficciones dogmáticas, se sometió a ellas.

Pollock subraya que en la *Ética* de Spinoza se advierten rastros de la tesis de Descartes sobre el movimiento: "Me

1) Sir Frederick Pollock, *Spinoza, his life and philosophy,* segunda edición, Duckworth and Co., Londres, 1899, págs. 99-113.

aventuro a decir que sin referencia a la teoría cartesiana de la dinámica no es inteligible la concepción espinociana del mundo material'' [1]). Después de discurrir sobre coincidencias y desacuerdos entre Spinoza y Descartes, concluye señalando que una proposición enunciada por este último sirvió de base a la proposición general que nuestro filósofo emplea como premisa de la psicología y la moral: Descartes declara en sus *Principios de la filosofía* que ''toda cosa, en cuanto es simple e indivisa, queda en la misma condición y no sufre cambio, a no ser por obra de causas externas''. Spinoza, por su parte, afirma en la *Ética*: ''Unaquæque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur''. Así, Spinoza habría dado una extensión mayor al principio enunciado por Descartes.

Esto en cuanto al influjo de las doctrinas físicas cartesianas en la filosofía de Spinoza. En lo concerniente a la presencia de la filosofía de Descartes en el espinocismo, señala Pollock que ''no hay duda de que Spinoza fué profundamente influído por su doctrina del método y por su manera de encarar cuestiones metafísicas y psicológicas'' [2]). Los motivos para que así ocurriese eran en verdad poderosos: Spinoza vivía en una atmósfera cartesiana; Descartes era considerado como el liberador que había hecho reconocer la potencia de la razón, y todo estudioso debía orientarse hacia él. ''Sin embargo, aunque Spinoza admiraba a Descartes, consideraba deficiente su obra''. En metafísica no creyó aceptable el dualismo de Descartes. En psicología se fué apartando de Descartes gradualmente y aun en física no le prestó una adhesión total. La doctrina de la unidad de la sustancia —verdadera para Spinoza desde el primer día— fué ''una reacción crítica más bien que un desarrollo'' del pensamiento de Descartes.

El otro autor inglés cuyo juicio merece una atención especial es León Roth, que trata de este asunto en su *Spinoza* [3]). Para Roth, nuestro filósofo fué hijo de su tiempo, pero ¿sig-

---

1) *Ibid*, pág. 101.

2) *Ibid*, pág. 111.

3) León Roth, *Spinoza*, ed. Little, Brown and Company, Boston, 1929, págs. 227-238.

nifica esto, acaso, que hubiese pertenecido a una determinada escuela? Descartes fué el filósofo de su edad; ¿ha sido Spinoza discípulo de Descartes? La respuesta de Roth a estas preguntas está en las reflexiones siguientes: El cartesianismo era, en la intención y de hecho, fundamentalmente pluralista. Todo lo contrario fué el espinocismo. Pero de esto no se ha de concluir que Spinoza no haya aprendido de Descartes: "Aprendió de él mucho, y de la mayor importancia. Descartes fué la encarnación de la ciencia de la época, y fué eso, y nada menos que eso, lo que significó para Spinoza joven". Spinoza utilizó materiales de Descartes, pero les imprimió una forma propia, porque cuando comenzó a estudiar los grandes pensadores modernos, ya estaba en posesión de su filosofía personal.

De los libros franceses en que se estudia el asunto que aquí nos interesa se ha de mencionar en primer término el de León Brunschwicg, *Spinoza et ses contemporains*. Brunschwicg piensa que en escritos de Spinoza se advierten rastros de la obra de los "escolásticos nuevos" de quienes sería deudor en su lenguaje filosófico. De ellos tomó el léxico, pero esta analogía de las fórmulas no significa identidad en los conceptos. Frente a Descartes, la posición del filósofo se hallaría enunciada en estas palabras de su ilustre comentarista: "Si el pensamiento vivo de Spinoza procede de Descartes, lo es del pensamiento vivo de Descartes, tomado con la audacia de sus innovaciones y la timidez de sus escrúpulos, con los progresos definitivos que cumple y las dificultades con que choca, con el entusiasmo inmenso que lo acoge como con las resistencias invencibles con que tropieza, desbordante de riquezas y de promesas, atravesadas, sin embargo, de una inquietud que es el signo mismo de la fecundidad" [1]).

Brunschwicg sostiene que "la doctrina cartesiana de la sustancia, considerada en su principio, era equívoca; considerada en sus consecuencias, es estéril. A Spinoza se le apareció como debiendo ser rehecha totalmente". Para Brunschwicg, la no-

1) LÉON BRUNSCHWICG, *Spinoza et ses contemporains*, 3ª ed. Alcan, París, 1923, pág. 243.

ción espinocista de la sustancia "es el producto de una reflexión que se ejerce sobre la doctrina cartesiana, que se aplica a desarrollar sus consecuencias siguiendo integralmente el método matemático, tal como Descartes había dado en su Geometría el modelo para ello" [1]).

El otro autor francés a quien juzgamos igualmente digno de atención especial es Victor Delbos. Uno de los capítulos de su libro sobre *Le Spinozisme* se titula "El cartesianismo y el espinocismo" [2]). Delbos rechaza la tesis de Kuno Fischer, según la cual, para explicar el espinocismo, basta con tener en cuenta el progreso que debía cumplir el pensamiento a partir de Descartes para superar las contradicciones que el cartesianismo encerraba. Esta tesis sería consecuencia del prejuicio de Hegel sobre la historia de la filosofía. También sostiene que las inspiraciones primitivas y esenciales que son fundamento del espinocismo tenían vigor suficiente para apoderarse de las concepciones cartesianas y, alterándolas, subordinarlas a su imperio. En ningún momento fueron ni pudieron ser una simple derivación del cartesianismo. Según Delbos, lo dicho no excluye que Spinoza haya descubierto sagazmente en Descartes todo lo que del cartesianismo podía orientarse en el sentido de su "panteísmo". Pero este panteísmo es en sus rasgos esenciales totalmente ajeno a Descartes. Descartes, siguiendo a la teología cristiana, incluye en la noción de Dios la infinitud, la inmensidad de esencia y de potencia inagotables. Esta concepción significa que nada falta a Dios de las perfecciones concebibles que son su razón de existir. Pero la doctrina cartesiana, a diferencia de la de Spinoza, no implica que esa infinitud ha de comprender todo el Ser y que no haya seres distintos de ella.

Delbos señala una divergencia aún más fundamental entre los dos. En Descartes, a pesar de algunas expresiones ambiguas sobre el mundo infinito, que él prefiere llamar indefinido, no se encuentra la intuición de la Naturaleza infinita y una

---

1) Léon Brunchwicg, *op. cit.* pág. 301.

2) Victor Delbos, *Le Spinozisme*, ed. Société française d'imprimerie et de librairie, París, 1916, págs. 208-214.

por sí misma. Esta intuición aparece, sí, en Spinoza y permite distinguir radicalmente su panteísmo de las tendencias o de las locuciones panteístas que por vía de interpretación se pueden encontrar en el filósofo francés y en algunos de sus discípulos.

El panteísmo de Spinoza preexiste al empleo que el filósofo hizo de los datos cartesianos, "por importantes que hayan sido para la constitución del sistema", y se encuentra muy estrechamente unido a la afirmación primera de que el amor a Dios, imposible sin una unión necesaria de nuestro ser con el ser divino, es el único capaz de salvarnos. Todo el sistema de Spinoza sería, para Delbos, desarrollo de esta afirmación primera, producto, a su vez, de una preocupación tanto moral como religiosa que anima al filósofo y que sostiene todo el esfuerzo de su pensamiento. Descartes, en cambio, es conducido, sobre todo, por una curiosidad intelectual que, ciertamente, no desdeña los problemas morales y religiosos. Con su filosofía, Descartes quiere ante todo descubrir la verdad; en ningún momento piensa hacer de ella un órgano de salvación.

De estas reflexiones concluye Delbos: "Spinoza no se ha limitado a extraer del cartesianismo las consecuencias que encerraba o a superar las oposiciones que implicaba. Ha traído direcciones de espíritu y direcciones de alma muy diferentes, que lo predeterminaban, sin duda, a no ser nunca un puro cartesiano. En realidad, nunca lo fué, y quizá más le hubiera chocado que atraído el cartesianismo".

Lo dicho no significa que para Victor Delbos sea nula la influencia de Descartes sobre Spinoza. Ella se ha ejercido desde que Spinoza comenzó a organizar su pensamiento en sistema. Se trata de una acción general y soberana que se ha combinado notablemente con las tendencias propias del espíritu de Spinoza: "Lo que Spinoza ha tomado con energía del cartesianismo es la concepción de una verdad objetiva pura, desarrollable por el entendimiento, que excluye de modo radical todos los elementos de subjetividad que introducen los sentidos y la imaginación; es el derecho que tiene la idea clara y distinta, en tanto que es la toma de posesión de esta verdad, de

imponerse a todo lo demás, de reducir las pretensiones del sentimiento y de la voluntad a valer por sí, de rechazar todas las representaciones que no hacen asistir la inteligencia al encadenamiento de las cosas. Seguramente, para tomar y retener esto del cartesianismo, Spinoza ha debido desdeñar o dejar de lado las opiniones cartesianas sobre la duda, la originalidad del *Pienso, luego existo,* sobre la existencia del libre arbitrio, la trascendencia de Dios, su libertad y su poder creador; en suma, ha debido rechazar todos los elementos de conciencia personal que el cartesianismo introducía o dejaba subsistir en el seno del pensamiento. Por el contrario, la metodología de la evidencia, todo ese realismo científico que es tan positivamente opuesto al antropomorfismo, que prepara la transferencia en Dios de la ley necesaria, que ve su triunfo en la explicación geométrica de la Naturaleza: he aquí lo que, viniendo de Descartes o percibido de preferencia en él, ha permitido a Spinoza depurar intelectualmente sus tendencias y convertirlas propiamente en doctrina". Nuestro filósofo ha empleado el método geométrico de Descartes, que tiene una relación interna con el contenido de su obra. Para Spinoza la verdad geométrica era el modelo de la verdad objetiva.

De las obras alemanas contemporáneas sobre Spinoza la más digna de ser recordada es la de Freudenthal. Este sabio investigador señala que una inmensa distancia separa el contenido del sistema espinociano de cuanto Descartes sostiene en el suyo. "Pero —agrega— la forma de sus escritos, la claridad y la transparencia del ropaje, el gusto por la presentación matemática se lo debe Spinoza al gran filósofo francés. Sin embargo, Spinoza nunca fué cartesiano; también en su primer escrito está lejos de serlo, como muy lejos lo está en su presentación de la filosofía cartesiana, compuesta en 1663, donde lo declara de manera expresa"[1]). Algunas líneas después agrega Freudenthal que aunque Spinoza no fué adepto de las doctrinas fundamentales de Descartes, lo era de algunos aspectos particulares de su obra.

---

[1]) Jakob Freudenthal, *Spinoza,* 2ª parte, págs. 91-92

El juicio de Freudenthal sobre la relación de Spinoza con Descartes es, como se ve, muy distinto del de Kuno Fischer, quien presenta al espinocismo como un desarrollo de la filosofía cartesiana. Lo artificioso de la exposición de Fischer y su falta de comprensión para la inspiración personal de Spinoza hacen innecesario que nos detengamos en su examen.

Intentemos ahora una síntesis de lo dicho sobre la relación de Spinoza con Descartes. Las opiniones de los cinco autores en que nos hemos detenido coinciden, sustancialmente, con las conclusiones que cabía extraer del prólogo de Ludwig Meyer a la exposición que Spinoza hizo de la filosofía de Descartes y del texto mismo del filósofo. Primer hecho fundamental que ha de recordarse es que, mientras en la obra de Spinoza el motivo moral y religioso es el predominante, en la de Descartes es el intelectual el que ocupa el primer plano. En su construcción metafísica Descartes afirma la existencia de una sustancia infinita, Dios, y de dos sustancias finitas, la pensante y la extensa. Para Spinoza, en cambio, hay una única sustancia, dotada de infinitos atributos. Esto trae como consecuencia una insuperable diversidad en la manera de considerar la relación entre alma y cuerpo. Y algo más todavía: En Spinoza nada hay que se parezca a la duda metódica de Descartes. Para Descartes el punto de partida de su construcción filosófica es el yo, el sujeto pensante. Para Spinoza el punto de partida es Dios. Sin embargo, Spinoza más de una vez nombra a Descartes con respeto. Estas discrepancias y este respeto permiten tomar el prólogo de Meyer a la exposición espinociana de la filosofía de Descartes como documento fidedigno sobre la actitud de nuestro filósofo ante el francés.

Descartes fué para Spinoza una gran autoridad. Pero Spinoza fué en todo momento un pensador independiente. El hombre que no se arredró ante el rompimiento con la Sinagoga por no aceptar verdades que no juzgaba tales, no había de someterse a una doctrina filosófica, ni habría de adoptarla en su integridad porque juzgase razonables algunas de sus partes. Le sobraba valor moral para la independencia,

le sobraba genio creador para una construcción original. En ella aparece, entre otros elementos no cartesianos y aun anticartesianos, lo que podríamos llamar el *historicismo* de Spinoza. Este aspecto de la doctrina espinociana ha sido subrayado por varios autores, entre ellos Rodolfo Mondolfo y Giovanni Gentile, y explica, en parte, el auge de la influencia de Spinoza en las décadas de transición del siglo XVIII al XIX. Con Descartes coincide Spinoza en el afán de una verdad racional, libre de las ilusiones de los sentidos y de los productos de la imaginación. En Descartes encuentra el modelo de una doctrina en que un mismo modo de discurrir se extiende a todos los temas que esta doctrina comprende. En cambio, nada hay en Spinoza de la duda cartesiana, ni como método ni como estado de ánimo. En materia de religión Descartes se declara devoto del Dios en cuya creencia fué educado. Spinoza habla de una religión distinta: "Es imposible —dice en la proposición 19 de la V^a parte de la *Ética*— que quien ama a Dios desee que Dios a su vez lo ame". De Descartes aprendió Spinoza la gran lección de las ideas claras y distintas; contra Descartes elaboró una metafísica monista.

Los dos eran hombres del siglo XVII. Ese siglo fué la época de la ciencia matemática de la Naturaleza, del derecho natural, de la religión natural. Descartes había creado una metafísica afirmando una sustancia finita extensa, cuyos procesos son estudiados por la ciencia matemática de la Naturaleza. Era la sustancia material a cuyas leyes mecánicas obedecían también los seres vivientes.

Para el orden moral afirmó otra sustancia, también finita, el espíritu, sustancia pensante, entendiendo por pensamiento todos los fenómenos que llamamos psíquicos. Justificaba el dominio particular de la religión con la tesis de una sustancia infinita, perfecta, Dios, creador de las otras dos sustancias. Spinoza unificó estos tres dominios de la cultura afirmando la existencia de una única sustancia infinita. Esta unificación la presenta Spinoza desarrollada con un método que era del siglo XVII y que partía de la premisa de una única realidad conocida por

una única razón. Pero con esto Spinoza no constituyó su sistema. El monismo de Spinoza no es una *derivación lógica* del dualismo cartesiano; en Descartes no hay antecedente alguno del *sentimiento* espinociano de la divinidad; en la obra de Spinoza nada hay que se parezca a la "duda metódica" de Descartes.

Para comprenderla se nos hace indispensable recordar las influencias espirituales que actuaron en el filósofo antes y junto con la de las corrientes intelectuales del siglo XVII. Sólo en la simultánea enunciación de unos y otros factores se nos aparecen claros algunos elementos del sistema de Spinoza, pero no el sistema mismo, de una originalidad poco común en la historia, y señaladamente opuesto a las filosofías del Renacimiento. Spinoza es anticartesiano en la medida en que es místico, neoplatónico, hombre de sentimientos religiosos, formado en la cultura religiosa judía. E igualmente se distingue del Renacimiento, porque es cartesiano, porque es un hombre del siglo XVII, porque construye un sistema determinista, matemático, mecánico, de cuya concepción de la Naturaleza están excluídos el animismo y el vitalismo de las doctrinas renacentistas.

Pretender explicar a Spinoza exclusivamente como un pensador de su tiempo que procuró resolver un problema no resuelto por el racionalismo del siglo XVII, sería equivocarse en la interpretación de su sistema como en la apreciación de los resortes más hondos de su espíritu. Es verdad que Spinoza aparece unificando, sobre la base de su metafísica, esferas de la cultura que se hallaban desconectadas entre sí. Pero esta metafísica brotó de la visión de la omniunidad de cuanto existe, visión cuyas fuentes estudiamos en los capítulos de la segunda parte de este volumen, y de un profundo sentimiento religioso del filósofo. De Spinoza cabría decir lo que Boutroux dijo de Pascal: Su alma era una mezcla de pasión y geometría. Spinoza recorrió el mismo camino que Pascal pero en sentido inverso. El autor de los *Pensamientos* se había educado en la disciplina rigurosa de las matemáticas y concluyó en una actitud de escepticismo ante el intelecto y de exaltación de la fe. Spinoza se había formado en la lectura de la Biblia

y de la literatura religiosa. Llegó al que fué punto de arranque para Pascal. Ambos procuran unirse a Dios mediante el amor: Pascal, a favor de la negación del hombre; Spinoza, afirmándolo. Los espíritus de los dos vivían en aguda tensión entre la fe y la reflexión, y si bien Spinoza en su sistema parece entregarse a esta última, verdad es que este sistema sólo tiene sentido si se tiene presente que el Dios amado por Spinoza era para él el concepto del cual dependen todos los conceptos, el Ser del cual dependen y en el cual están todos los seres. Para nuestro filósofo, a diferencia de Descartes, es Dios lo primero en el orden del pensamiento al igual que en el de la realidad, como en la Biblia es Dios el agente único de la creación, el sujeto del primer verbo que aparece en el Génesis.

Spinoza conocía la Biblia e interpretó su texto, también con criterio científico. De los antecedentes de este aspecto de su obra y de sus ideas políticas trataremos en el capítulo próximo.

V

INFLUENCIAS EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO Y EN LA CRÍTICA BÍBLICA DE SPINOZA

CAPITULO XII

INFLUENCIAS EN EL PENSAMIENTO POLITICO Y EN LA CRITICA BIBLICA DE SPINOZA

Las ideas políticas de Spinoza. Sus relaciones con doctrinas de otros autores. — Spinoza y Maquiavelo. — Spinoza y la concepción del derecho natural de Grocio. — Spinoza y Hobbes. Sus coincidencias y sus discrepancias. — El derecho natural según Spinoza. — La religión. La interpretación de las Escrituras. El criterio de Spinoza. Sus antecedentes. — Conclusión.

La *Ética* de Spinoza es una teoría para el hombre eterno, una doctrina de la virtud fundada en el conocimiento verdadero, que sólo se puede obtener considerando los hechos y las cosas en su enlace en la eternidad. Hay en ella un esfuerzo por hallar una metáfora congruente en la que tengan cabida por igual Dios, el mundo y el hombre. Pero el hombre de la *Ética* es el hombre singular y la doctrina de la virtud de la *Ética* lo es también para el individuo singular. El ser humano de que habla y a quien se dirige, alcanza su plenitud por el esfuerzo del pensamiento que ha de iluminar la vida, la acción; tal esfuerzo trae la dicha, sólo accesible a quien somete las pasiones al imperio de la razón. Pero, si bien el destino humano que la *Ética* aclara, es el del hombre individual, en la misma *Ética* podían hallar fundamento una teoría de la sociedad humana y hasta una concepción de la historia.

El hombre ha vivido y vive en sociedad. Spinoza tam-

bién vivía en una sociedad con un orden político. Esta sociedad así organizada contaba con miembros pertenecientes a cultos distintos, todos ufanos de adorar al único Dios verdadero. En unos libros de venerable data hallaban sus clérigos y sus teólogos la verdad revelada y trasmitida por la tradición. Pero diversas eran las interpretaciones que se daban de esos libros. ¿Quién descifraba fielmente la palabra de Dios? ¿Qué son esos libros? ¿Cuál es su verdadero contenido y cuál es su sentido verdadero? No sólo se trataba de controversias abstractas. Grave era también la pregunta de cuál es la posición de las distintas Iglesias frente al Estado. De estos problemas se ocupa el filósofo en el *Tratado Teológico-Político* y en el *Tratado Político*. Ya no se trataba de algo eterno, de una razón eterna y de una virtud que ha de ser la misma por la eternidad. Eran, por el contrario, cuestiones particulares, de materia histórica, las que aquí reclamaban a Spinoza. El filósofo disertó sobre el Estado, examinó la Biblia y estimó su contenido en conformidad con una interpretación que juzgó la única acertada. En el *Tratado Teológico-Político* y en el *Tratado Político* expone su pensamiento sobre el Estado, la sociedad, los derechos y deberes del súbdito para con el soberano. En el primero enuncia, además, sus comentarios a los textos bíblicos.

Lo que dijo sobre una y otra materia estaba dedicado al hombre social y, cuanto respecto de ellas sostenía, tendía en verdad a hacer posible la vida moral del hombre singular. En el capítulo XIX del *Tratado Teológico-Político* se leen estas líneas: "De la descripción que más arriba hemos hecho de los fundamentos del Estado fluye, con perfecta evidencia, que el fin último del Estado no es dominar a los hombres, contenerlos por el miedo, someterlos a la voluntad de otro, sino, todo lo contrario... el fin del Estado es la libertad de los súbditos". Más todavía, algunas de las ideas de Spinoza sobre el derecho natural y la ley civil tenían base en su *Ética*. El orden social que Spinoza concebía no era una visión teórica independiente de la realidad humana descrita en la *Ética*, realidad, que, a su vez, sería exteriorización de una sustancia única e infinita. La *Ética* de Spinoza expone la doctrina metafísica unitaria que sirve de

base a su concepción de la física, la religión, el derecho y la moral. Si señalamos aquí este hecho una vez más es para subrayar lo erróneo de la tesis expuesta por Gebhardt, que hace del *Tratado Teológico-Político* un libro de propaganda tendenciosa en favor del gobernante holandés Juan de Witt. Indicar lo arbitrario de este punto de vista, no implica negar que circunstancias de la época de Spinoza hayan influído en su meditación sobre los problemas de la sociedad. Sólo queremos dejar establecido que esta meditación se basaba en la concepción general del filósofo. Y no podía ser de otro modo.

La mente de Spinoza en ningún instante renunciaba a afirmar la esencial unidad de todas las esferas de conocimiento, como jamás renunciaba a afirmar la esencial unidad de lo real. Pero si esto es verdad, no lo es menos que se trataba de problemas distintos. Si en la solución universal que les ha dado hay una metafísica monista, en las soluciones concretas y particulares no podía dejar de lado los hechos particulares y concretos. Y también aquí cabe preguntarse qué gravitación tuvieron en su espíritu las ideas de su tiempo o ideas que conoció en su juventud. ¿Qué influencias recibió Spinoza en materia de pensamiento político y de crítica bíblica? Nos ocuparemos en primer término de las concepciones de orden político que actuaron en él, ya sea suscitando su adhesión, ya inspirándole, por vía de oposición, opiniones distintas. Al referirnos a ellas enunciaremos en la medida de lo indispensable las ideas sociales y jurídicas del filósofo cuyos antecedentes procuramos investigar. Antes dedicaremos unas líneas a las circunstancias políticas reinantes en Holanda cuando Spinoza escribió su obra.

El *Tratado Teológico-Político* apareció en 1670. Spinoza lo compuso sin desconocer particularidades de la vida pública holandesa en los años en que pensó sobre el Estado y la religión. Siete provincias, independizadas de España, constituyeron, en 1579, la República de las Provincias Unidas. Eran Holanda, Zeelandia, Utrecht, Geldren, Groninga, Frisia y Over-Yssel. En la lucha por su independencia desempeñaron papel de primera magnitud la Iglesia calvinista y la casa de los Orange. La primera no cejó por largos años en su

empeño de predominio en la política y la administración del país, desafiando muchas veces al poder civil. Los Orange, a su vez, recibieron los títulos de capitán general, de almirante general y de *Stathouder,* este último con carácter prácticamente hereditario. Los *Estados* de cada una de las Provincias Unidas continuaron siendo soberanos y en derecho podían resistir las tentativas de centralización que afectasen a su autonomía. Hasta mediados del siglo XVII las provincias nombradas estaban gobernadas por los *stathouders* en nombre de los *Estados* de todas ellas. En 1650, después de fracasar una tentativa de golpe de Estado de Guillermo II, la casa de los Orange, que encabezaba al partido del absolutismo y de la guerra, pasó a un segundo plano, cediendo el predominio a los *Estados Generales* de la República y a Juan de Witt, que representaba al partido liberal y pacifista. En 1651, los *Estados* de la Provincia de Holanda convocaron en La Haya una gran asamblea de la Confederación, asamblea en la que se definieron las atribuciones del poder central, subordinadas a la voluntad de los *Estados* de cada una de las provincias que conservaban su independencia anterior.

Tal era, esquemáticamente, el orden político de las Provincias Unidas entre las que los *Estados* de la provincia de Holanda tuvieron importancia preponderante. En Holanda era Gran Pensionario Juan de Witt. Designado por un término de cinco años, su influencia creciente hizo que se lo fuese reeligiendo en el cargo que hubo de desempeñar hasta 1672, año en que murió en las circunstancias descritas en el primer tomo de esta obra. Juan de Witt iba acumulando funciones y ensanchando su poder. Porque Holanda dirigía la Confederación toda y porque Juan de Witt dirigía los asuntos de Holanda, fué en verdad gobernante de autoridad excepcional durante largo tiempo. Ya hemos conocido las querellas a que debió hacer frente y las luchas difíciles a que se vió abocado. Cuestiones de orden interno y conflictos internacionales le acumulaban obstáculos que supo vencer con energía y excepcional talento de estadista. Las rivalidades entre distintos grupos religiosos y las pretensiones de predominio del calvinismo fueron de los pro-

blemas más arduos que debió resolver. Su punto de vista, sostenido con vigor, era que la autoridad del Estado no podía ser disputada por Iglesia alguna. Spinoza, a su vez, opinaba igualmente que la autoridad del Estado era en absoluto soberana y no debía admitirse que fuese discutida ni siquiera su facultad de vigilar los actos exteriores de los cultos. Es aquí donde aparece la vinculación del pensamiento de Spinoza con un problema particular de la política de su país y de su tiempo.

Por condiciones propias de la época se explica que la reflexión política estuviese estrechamente enlazada a la reflexión religiosa. Las Provincias Unidas eran entonces uno de los países más libres de Europa en materia de cultos, pero esto no significaba tolerancia frente a los llamados ateos, ni tampoco significaba siempre que las Iglesias se resignasen a su papel en el dominio espiritual. Spinoza, al asociar el pensamiento religioso al pensamiento jurídico, obraba como otros autores de su siglo, igualmente atentos al problema de la relación entre el Estado y las Iglesias. Su compatriota Hugo Grocio había estudiado ambos órdenes de temas; en el *Leviatán* del inglés Hobbes, que Spinoza conoció dos años antes de publicar el *Tratado Teológico-Político,* son numerosas las páginas dedicadas a la exégesis de textos bíblicos.

Spinoza como pensador jurídico no sólo hubo de tener en cuenta circunstancias de hecho; también influyeron en su espíritu ideas de escritores de materia política. Pero ni estas ideas ni aquellas circunstancias invalidan la certeza de la conexión estrecha entre el *Tratado Teológico-Político* y el *Tratado Político* con la *Ética.* Pero, innegablemente, sus ideas eran de su tiempo, aunque eran suyas. Y, aunque eran suyas, gravitó en su elaboración el pensamiento de otros autores. Spinoza tenía en su biblioteca la *Utopía* de Tomás Moro, el *Príncipe* de Nicolás Maquiavelo, el *Tratado del Poder de las Potencias sobre el Alma, referentes a las Cosas Sagradas* de Grocio; había leído a Hobbes.

En la determinación de las influencias ejercidas en sus ideas políticas se puede tomar como punto de partida su actitud frente a estos cuatro pensadores. No nombra al autor de la *Utopía,*

pero lo tiene presente y lo juzga. A Maquiavelo se refiere con elogio. A Hobbes lo cita, y también señala cuándo se aparta de él. Con Grocio coincide en la idea de un derecho natural, pero difiere de él en cuanto a la índole de este derecho. A juzgar por sus escritos, Spinoza atribuía mayor importancia a las obras de Hobbes que a las de Grocio. Frederick Pollock piensa que, en lo que le faltaba redactar del *Tratado Político*, Spinoza probablemente tuvo la intención de ocuparse en detalle de algunos de los problemas que Grocio había estudiado con reconocida autoridad.

Poco afín se sentía Spinoza con la manera de pensar de Tomás Moro. Cuando discurre sobre las cosas de la vida colectiva, se interesa más en pensar la realidad que en enunciar un ensueño. Sin coincidir con él, el *realismo* de Maquiavelo le parece más fundado que las fantasías de Moro. Pero si las realidades atraen su atención con preferencia, no las acepta en su crudeza, sino que quiere pesarlas, comprenderlas, dominarlas por la reflexión. Ni pobremente empirista ni vagamente abstracto, se enfronta con la sociedad como un hecho y habla de su organización como de un ideal para cuyo cumplimiento se ha de contar con la humanidad tal cual es. Las quimeras no le irritan, pero las divagaciones le parecen inaplicables en la ciencia del Estado. No es difícil adivinar que alude a Tomás Moro en estas líneas del capítulo inicial del *Tratado Político*:

"Los filósofos conciben las afecciones que libran batalla en nosotros, como los vicios en que los hombres caen por sus faltas; por eso, se han acostumbrado a escarnecerlas, a deplorarlas, a reprenderlas, o, cuando quieren parecer más morales, a detestarlas. Creen así actuar divinamente y elevarse a la cumbre de la sabiduría, prodigando toda suerte de alabanzas a una naturaleza humana que no existe en ninguna parte y denigrando con sus discursos la que realmente existe. Conciben, en efecto, a los hombres no tales como son, sino tales como quisieran que fuesen. La consecuencia ha sido que la mayoría, en vez de una ética, han escrito una sátira, y en política jamás han tenido opi-

niones que pudiesen ser puestas en práctica, debiendo la política, tal como ellos la conciben, ser tenida como una quimera o como conveniente, bien al país de Utopía, bien a la Edad de Oro, es decir, a un tiempo en que ninguna institución era necesaria. Entre todas las ciencias, pues, que tienen aplicación, es en la política donde la teoría más difiere de la práctica y no hay hombres que se juzguen menos capaces de gobernar el Estado que los teóricos, es decir, los filósofos".

Frente a la *Utopía* podían ser buen antídoto las ideas de Maquiavelo. Pero no porque Spinoza le reconociese el mérito de afrontar la realidad de los hechos tal cual es, había de aceptar las conclusiones de Maquiavelo: el pensador político que Spinoza fué no olvidaba la doctrina de la *Ética*. En el párrafo quinto del primer capítulo del *Tratado Político*, a poco de reprobar al utopismo, Spinoza recuerda nociones de su libro máximo. Sus conclusiones, por fuerza, debían diferir de las de Maquiavelo, pero la actitud del florentino, al encarar las cosas humanas directamente y no a través de una visión optimista, no dejó de actuar en el ánimo de Spinoza. Y la realidad humana que Spinoza veía y tomaba en cuenta en su pensamiento político eran esas pasiones que estudia y describe en la *Ética*. Estas pasiones no las dejó de lado al exponer su teoría sobre el derecho natural, teoría, sin duda, distinta de la de Grocio, para quien "el derecho natural es tan invariable que hasta Dios mismo no podría modificarlo, así como Dios no puede influir para que aquello que es malo por su naturaleza intrínseca deje de ser malo". En el derecho natural de Grocio las pasiones no contaban. En el de Spinoza sí, porque las pasiones son tan propias de la naturaleza humana como la razón misma.

Por eso, Spinoza reconocía los méritos de Nicolás Maquiavelo. En el capítulo V del *Tratado Político* discurre sobre el Estado "instituído a fin de hacer reinar la concordia". Ese Estado debe ser entendido como producido por una población libre y no por derecho de conquista sobre una población vencida. Y es en el párrafo 7 de ese capítulo donde trae estas líneas: "El muy penetrante Maquiavelo ha mostrado profusamente de qué medios debe usar un príncipe omnipotente,

dirigido por su apetito de dominación, para establecer y mantener su poder. Pero no aparece con mucha claridad el fin que ha tenido en vista. Si se ha propuesto un fin bueno, como es de esperar de un hombre sabio, ese fin parece haber sido mostrar cuánta imprudencia manifiesta la masa cuando suprime a un tirano mientras no puede suprimir las causas que hacen que un príncipe se vuelva tirano; pues, por el contrario, cuanto más miedo tiene el príncipe a los súbditos, más causas propias hay para hacer de él un tirano, como ocurre cuando la multitud hace del príncipe un ejemplo o glorifica un atentado contra el soberano como un hecho elevado. Tal vez Maquiavelo ha querido mostrar también cuánto debe cuidarse la población de referir su salud a un solo hombre, que, si no es vano, al punto de creerse capaz de agradar a todos, deberá constantemente temer algunas emboscadas y por eso se verá obligado a vigilar, sobre todo, por su propia salvación y, por el contrario, a tender lazos a la población antes que trabajar por ella. Estoy aún más dispuesto a juzgar así a este muy hábil autor, si se conviene en tenerlo por un partidario constante de la libertad, que ha hecho advertencias muy saludables respecto de la manera en que se ha de conservarla".

Nos encontramos, así, con que Spinoza rechaza la visión utópica de Tomás Moro y acepta el realismo. Con Grocio coincide en la concepción de un derecho natural, pero este derecho natural debía ser distinto de lo que fué el de Grocio. Con otro autor de su tiempo estuvo emparentado el pensamiento de Spinoza: Tomás Hobbes. Concuerda con Hobbes y se aparta de él en más un punto. Para Hobbes el hombre es un ser egoísta y su derecho natural es la conservación de su vida. De ahí fluye el estado de guerra del individuo contra el individuo, de todos contra todos. Tal estado de guerra haría, sin embargo, la vida imposible. La paz habrá de ser buscada, no como resultado de una inclinación natural, sino como consecuencia del temor. Para lograr esta paz, el hombre ha de renunciar a su derecho a todo. Aparece una suerte de pacto con los otros individuos y cada uno de ellos abdica una parte de sus derechos frente a los demás; tal es la base de una convivencia hu-

mana que puede adoptar diversas formas exteriores de organización. Lo fundamental será siempre el hecho de que en el cumplimiento de lo pactado se traducirá la moral social. No hay, en verdad, para Hobbes, ni bien ni mal, ni justo ni injusto. Éstos son conceptos relativos de una verdad "absoluta" que se llama pacto social o político. Por eso, la ley natural es una ley moral, no porque existe objetivamente en la naturaleza, como lo quería Grocio, sino porque ningún hombre quiere dañar a otro por temor a ser dañado.

De lo dicho hasta aquí se advierte que Hobbes toma como punto de partida el hecho de que el hombre, que es lobo para todo hombre, sólo puede ser cohibido por el temor a ser aniquilado por una naturaleza que sea más lobo que él. Para Hobbes es el Estado ese cuerpo, cuya voluntad, precisamente por el pacto entre muchos hombres, es la voluntad de todos y cuyo poder es suficiente para imponerse a cada uno. Porque tiene este poder es capaz de conservar el orden. Para Hobbes hay dos clases de estado: el natural y el político o creado.

Spinoza se reconoce deudor de Hobbes, pero señala en qué punto se separa de él. En una carta, de junio de 1674, a Jarig Jelles, dice: "Usted me pregunta qué diferencia hay entre Hobbes y yo en cuanto a la política: esta diferencia consiste en que yo siempre mantengo el derecho natural y en cualquier Estado acuerdo al soberano derecho sobre los súbditos sólo en la medida en que tiene poder frente a ellos; es la continuación del estado de naturaleza". Esta última noción es de principalísima importancia en la concepción espinociana del derecho político. Para nuestro filósofo el orden político no es algo que se oponga al "estado de naturaleza". Concibe la organización política de una manera que le permite decir que mantiene siempre el derecho natural. Enuncia sobre el "derecho natural" una teoría que abarca a la organización política.

El autor inglés pensaba que el acuerdo entre los súbditos que crea una comunidad bajo el imperio de cierta persona o cuerpo, necesariamente confiere a este cuerpo o persona —que no es parte en el contrato original— una autoridad ilimitada e irrevocable. Spinoza pensaba que la vida humana es intolerable

sin alguna suerte de orden social y, a semejanza de Hobbes, habla de un derecho natural. Para Hobbes —ya lo vimos— ese derecho natural es la libertad de cada hombre de usar su propia fuerza según su voluntad, para preservar su propia naturaleza, es decir, su propia vida. Spinoza admite este punto de vista, sólo en parte. La terminología de nuestro filósofo difiere de la del inglés. Con razón señala Pollock que "Hobbes sigue definiendo una ley de la naturaleza, *lex naturalis*, que tiene el carácter de una norma obligatoria. Tal ley *es un precepto o regla general descubierta por la razón, según la cual al hombre le es prohibido hacer lo que es destructivo de su vida, o le priva de los medios de preservarla, y omitir aquello con que piensa que puede ser mejor preservada.* Hay que reconocer la confusión común de *ius* y *lex*: *el derecho consiste en la libertad de hacer o de abstenerse, mientras que la ley determina y ordena lo uno o lo otro.* Así Hobbes reconoce en cierta extensión el uso clásico del término *ley de la naturaleza,* pero su ley natural es peculiar por estar fundada solamente en el motivo de la autopreservación. El *ius naturalis* de Spinoza no incluye absolutamente ningún precepto racional. Lo que en su sistema es análogo a la *lex naturalis* de Hobbes lo llama *ductus rationis* y ha de buscarse bajo este nombre" [1]).

Hobbes funda la sociedad en una unidad externa, porque el miedo obliga a los hombres a unirse. Spinoza, en cambio, investiga los motivos internos que conducen a los hombres a organizarse en grupos. La idea que Spinoza tenía del hombre era ciertamente distinta de la que tenía Hobbes. Es verdad que Spinoza conocía y reconocía las pasiones humanas que ha examinado en la *Ética,* pero estaba muy lejos de pensar que todo hombre fuese para todo hombre un lobo. Muy al contrario, en el escolio a la proposición treinta y cinco de la cuarta parte de la *Ética,* el filósofo habla de la utilidad de todo hombre para todo hombre y de cómo el vivir humanamente significa vivir racionalmente. Frente a la fórmula de

1) Sir Frederick Pollock, *Spinoza's political doctrine* en *Chronicon Spinozanum,* tomo I, 1921, pág. 50.

Hobbes, y en oposición a ella, cabe mencionar estas palabras de nuestro filósofo: "El hombre es para el hombre un Dios". Es la razón del hombre la que da fundamento a las limitaciones del derecho de cada uno.

"Por derecho e institución de la naturaleza —dice Spinoza— no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, reglas según las cuales aparece cada ser como determinado a existir y a comportarse de cierta manera. Por ejemplo, los peces están determinados por la naturaleza a nadar; los peces grandes a comerse a los pequeños; por consiguiente, los peces gozan del agua y los grandes se comen a los pequeños en virtud de un derecho natural soberano". De esta manera de encarar lo que se entiende como derecho natural fluye para Spinoza que "la institución de la naturaleza bajo la cual todos nacen y viven la mayor parte de la existencia, sólo prohibe aquello que no se desea y no se puede". Este punto de vista del filósofo se extiende desde la *Ética* al *Tratado Político*. En el capítulo II de este último afirma: "El derecho natural de la naturaleza entera, y consiguientemente de cada individuo, alcanza hasta donde llega su potencia, y entonces todo lo que un hombre hace según las leyes de su propia naturaleza lo hace en virtud de un soberano derecho de naturaleza, y tiene sobre la Naturaleza tanto derecho como potencia tenga". En la proposición 7 de la tercera parte de la *Ética,* sostiene: "El esfuerzo por el cual cada cosa se empeña por perseverar en su ser no es sino la esencia actual de esa cosa".

¿Cómo fundar entonces la convivencia social? La respuesta de Spinoza es que si todos los seres en el estado de naturaleza tienen tanto derecho como potencia, surgirán conflictos de sus potencias enfrentadas, trayendo como resultado disminuciones del ser de cada uno. El ser que pretendiese todo, "sufriría una limitación efectiva y brutal en la satisfacción de sus deseos, pues otras violencias responderían a la suya. Su ser padecería la disminución que significa el temor". El derecho y la potencia de cada cual, "teóricamente ilimitados, tenderán a anularse en la práctica". Este riesgo sólo se evita con el nacimiento de una

organización política que acreciente singularmente la fuerza del hombre y le permita convivir pacíficamente con sus semejantes.

Spinoza habla de un *derecho natural.* El de Grocio se definía por la sana razón; Spinoza, señala Carré [1]), lo define por el deseo y la potencia, y, por eso, el pensamiento del filósofo coincide con el de Hobbes. Pero frente a la concepción de Hobbes de que el hombre natural es un animal de presa, de cuya voracidad sólo puede defenderle un poder absoluto que le sujete a la razón, está la de Spinoza, según la cual cada ser participa de la sustancia infinita que es Dios y recibe de esta participación el grado de existencia que mide su derecho. Cada ser está englobado en seres más grandes que tienen más potencia y, por tanto, más derecho. Es aquí donde se produce el tránsito sin solución de continuidad del estado natural al estado civil de que Spinoza hablaba en su carta a Jarig Jelles. El estado civil está también en la Naturaleza e importa la potencia de un individuo-sociedad más vasto que el individuo singular, con más derechos naturales que él. Además, para Spinoza, el egoísmo del hombre natural no es absorbente y excluyente como el del lobo de Hobbes. Esto se comprueba teniendo presentes los rasgos esenciales de la psicología espinocista. Verdad es que todo está en la Naturaleza y sólo la potencia cuenta en la Naturaleza, pero en el hombre no sólo está la fuerza de los instintos brutales.

El hombre está dotado de razón. Pasiones y razón son en él fuerzas que tienen tanto derecho como potencia, y, si la razón extrae fuerzas de percibir la necesidad del encadenamiento necesario de las causas y de los efectos, teniendo más potencia y derecho, los podrá ejercer en armonía con otros seres racionales.

Desde el punto de vista de la Naturaleza, las pasiones son tan *naturales* y legítimas como la razón. Pero por obra de aquéllas, los hombres, lo más a menudo, son llevados en sentidos diversos y opuestos. "El estado natural y el derecho natural son una mezcla indistinta de conductas pasionales y de resplandores de la razón, de discordias y de acuerdos. Salir de esta situación por el camino político no es salir de la Naturaleza, sino

1) J. R. Carré, *Spinoza,* ed. Boivin, París, 1936, pág. 30.

reconocer, por lo menos, confusamente, su verdadera utilidad, y pasar de un bien humano fragmentario e inestable a uno más sólido''.

Así, todo derecho es derecho natural. De esta premisa surge una concepción sobre el contrato constitutivo de la sociedad políticamente organizada y sobre las facultades respectivas del soberano y de los súbditos.

Una vez formalizada la sociedad política e instituído un soberano que tenga la potencia de asegurar el respeto de una ley común, las cosas se desenvolverán como si todo súbdito estuviese ligado por un contrato a todo otro súbdito, y cada uno de ellos con el soberano.

De acuerdo con el punto de vista de Spinoza, que se atiene siempre a su concepción del derecho natural, la parte fuerte tendrá toda la facultad que le confiera su poderío para hacer respetar el contrato. Ahora bien, parecería que estuviéramos junto al punto de vista del despotismo del soberano absoluto de *De Cive* de Hobbes. Pero no es así, pues si bien Spinoza mantiene siempre el derecho natural, extrae de este punto de partida la consecuencia de que el derecho que acompaña a la fuerza no podría ir más lejos que la fuerza real; la fuerza, al crear el derecho, lo limita.

Hobbes pensaba que el Estado tiene todos los derechos, porque todo lo puede. Según Spinoza no es así porque, en verdad, el Estado no lo puede todo, y allí donde se detiene su fuerza se detiene su derecho. En efecto, el Estado no tiene imperio directo sobre las conciencias. Los actos están a su alcance y caen bajo su castigo, y en cambio, el fuero interno de cada individuo le es inaccesible. De ahí que el Estado no tenga derechos sobre el pensamiento especulativo de los individuos ni sobre su religión interior. Ningún déspota puede obligarme a pensar que la suma de los tres ángulos de un triángulo no es igual a dos rectos, aunque puede forzarme a decirlo. La libertad de la razón no tiene límites, y lo mismo ocurre en materia de religión. De esta manera, cabe reclamar la libertad religiosa y a la vez sostener que los ministros de las religiones deben someterse a la autoridad del Estado.

Aquí se establece el enlace entre el Derecho Político de Spinoza y sus ideas sobre la religión. El conocimiento de la Escritura nada significa si el hombre no atesora en su alma el espíritu de la palabra divina. Fundar la religión en caprichosas interpretaciones de la letra de los textos sagrados es costumbre peligrosa de las sectas. Por eso es política sabia someter el poder eclesiástico al civil, para que las sectas, en nombre de sus arbitrarias lucubraciones sobre la Escritura, no persigan a las gentes. Cabe también fundar la religión en la convicción de que la Escritura en sus relatos, a veces oscuros y a menudo intelectualmente contradictorios, enseña la práctica de la caridad. En conformidad con este punto de vista cabe, igualmente, someter la religión al poder del Estado, porque éste tiene derecho de vigilancia sobre los actos exteriores que aquélla prescribe. El Estado tiene fuerza y derecho sobre todos los actos, pero no ha de imponer una profesión de fe.

En materia religiosa el filósofo hubo de elaborar una doctrina similar a la de la *religión natural* de Herbert de Cherbury. Para fundarla, se dedicó al examen de las Escrituras con un método para el que halló inspiración en sus estudios juveniles no menos que en ideas de su tiempo. Y, como era corriente en su tiempo, asoció a la enseñanza política la meditación teológica. En las Escrituras, hay, según Spinoza, un conjunto de normas legales que sólo eran válidas para el pueblo a que estaban destinadas. También hay en las Escrituras una enseñanza moral que ordena obedecer a Dios con la práctica del bien. Nada contienen, en cambio, sobre la naturaleza de Dios, que el filósofo puede libremente abarcar con su razón, como puede fundar un derecho, sin necesidad de revelación alguna. En síntesis, la conclusión de Spinoza es que en los Libros Sagrados hay verdades eternas y universales. Ellas forman un cuerpo de doctrina de *religión natural*. Pero en esos mismos libros hay ordenanzas y mandamientos que sólo hubieron de regir para el pueblo hebreo cuando formaba un Estado.

En el *Tratado Teológico-Político* el filósofo se dedica a analizar las Escrituras. En sus capítulos se ocupa de la profecía y de los profetas; discute la vocación de los hebreos y si el don

de la profecía era exclusivo de ellos. Trata de la *Ley Divina*, de la institución de las ceremonias religiosas, de la creencia en los relatos históricos y de los milagros, para, luego, entrar en *la interpretación de la Escritura*. En el capítulo ocho, Spinoza procura demostrar que el Pentateuco y otros libros bíblicos no son auténticos. El mismo tema y otros relacionados con él se estudian en el capítulo nueve. De los restantes libros del Antiguo Testamento se ocupa Spinoza en el capítulo diez. Diversos son los asuntos que estudia en capítulos sucesivos. En el XIV explica la naturaleza de la fe, lo que significa ser fiel y cuáles son los fundamentos de la fe, para llegar a la conclusión de que se ha de separar la fe de la filosofía: la teología no ha de ser sierva de la razón, ni la razón sierva de la teología. Después de estas reflexiones Spinoza se ocupa del fundamento del Estado, de la situación del individuo frente al soberano, de algunos principios políticos deducidos del examen de la república de los hebreos y de su historia. Concluye que en un Estado libre tiene cada cual el derecho de pensar lo que quiera y de decir lo que piense. No nos toca comentar aquí las tesis de Spinoza; sólo nos corresponde señalar lo que para su elaboración pudo haber aprendido de precursores y contemporáneos.

De autores que conoció en su juventud tomó más de un argumento de los que desarrolla en las páginas de su obra. Entre ellos, ya sabemos, figuran Maimónides, Raschi, Ibn Ezra y Crescas. Todos fueron comentaristas de la Biblia. También en el Talmud hay comentarios de exégesis bíblica; los hay igualmente en Filón, como en otros pensadores judíos de la Edad Media. Spinoza encontró en Ibn Ezra un antecedente para más de una de las atrevidas ideas que formuló sobre el origen de los textos bíblicos. En Ibn Ezra pudo, en efecto, hallar un esbozo de sus propias opiniones sobre la composición del Pentateuco. Llevó mucho más allá que Ibn Ezra lo que aparece insinuado en este último. En su interpretación de los textos, Ibn Ezra procuraba atenerse al sentido literal de las palabras. Spinoza obrará de la misma manera y explicará la Biblia según el método histórico. En cuanto a Maimónides, si bien es verdad que Spinoza lo censura, pues juzga los versículos de la Es-

critura en forma distinta a él, no es menos verdad que en Maimónides halló un ejemplo al que se debía tener en cuenta aunque se sostuvieran ideas opuestas a las suyas. Maimónides, frente a los ortodoxos, afirmaba los derechos de la razón; frente a los filósofos, señalaba los límites del poder de la razón. En los libros sagrados quería descubrir una filosofía. Para Spinoza la razón podía abarcarlo todo; filosofía y teología eran para él dos disciplinas completamente desvinculadas entre sí. El otro pensador judío de quien pudo aprender mucho es Hasdai Crescas, el cual no sólo fué maestro de Spinoza autor de la *Ética,* sino que también lo fué de Spinoza autor del *Tratado Teológico-Político.* En este punto es particularmente digno de señalarse un erudito estudio llevado a cabo por David Neumark sobre Spinoza y Crescas [1]). Neumark considera que la obra de Crescas *Luz de Dios* puede ser mirada como una teoría de los *principios* de la fe y piensa que es justo encarar con el mismo criterio el *Tratado Teológico-Político* de Spinoza. La *Luz de Dios* es la última gran obra del pensamiento judío medieval. Ella es algo así como el puente entre dicha filosofía medieval y la moderna. El moderno Spinoza recibió abundantes sugestiones de Crescas. Este último trajo un nuevo punto de vista en el planteamiento del problema de los *principios* de la religión judía y los distinguió en diversos grupos, cuya importancia y cuyo significado no es el mismo. Para Neumark cabe ver en Spinoza una doctrina de los *principios,* perteneciente a la literatura judía.

También en autores de su tiempo el filósofo halló sugestiones para sus ideas. Adeptos de sectas protestantes, en especial de los Socinianos, expusieron concepciones que Spinoza utilizó al establecer los postulados de la fe universal. Cabría, así, decir que nuestro filósofo se propuso formular una doctrina de la religión natural semejante a la de Herbert de Cherbury. Atendió particularmente a la Biblia para enunciarla, y para la interpretación de las Escrituras recogió enseñanzas de antiguos maestros israelitas. Si obró de acuerdo con el pensamiento del

1) David Neumark, *Crescas and Spinoza,* en *Essays in Jewish philosophy,* Viena, 1929, págs. 301-346.

siglo XVII al elaborar una doctrina de religión natural, en el detalle de la creación utilizó los comentaristas judíos de la Edad Media. En la crítica bíblica tuvo un antecedente en Ibn Ezra. En la discriminación de los distintos dogmas de la fe tuvo un antecedente en Crescas. El filósofo enfrentó los textos bíblicos, partiendo de una concepción de la religión. Esta concepción tenía dos fundamentos: Su doctrina metafísica, con su teoría de la virtud, y la aspiración a una religión sin dogmas, para la humanidad toda, religión *católica,* universal. He aquí las palabras con que Spinoza formula sus ideas esenciales: "Existe un ser supremo que ama la justicia y la caridad, al cual todos han de obedecer para ser salvados, y al cual deben adorar, practicando la justicia y la caridad con el prójimo".

Pero este Dios no era el del filósofo, concepto de todos los conceptos, ser de todos los seres, y cuya adecuada comprensión debía servir de norma a todo saber verdadero. Spinoza aun no tenía treinta años cuando escribió el tratado *De la Reforma del entendimiento,* teoría del conocer concebido como órgano del perfeccionamiento moral. En él declara: "el método más perfecto será aquel que haga ver cómo el espíritu debe ser dirigido según la norma de la idea del Ser más perfecto".

En la concepción de Spinoza sobre una religión universal aparece Dios como objeto de la adoración de todos los hombres, pero en ella no hay una teoría metafísica sobre lo que la divinidad es ni sobre su relación con el mundo y con el hombre, con la realidad toda. Es en la *Ética* donde está tal teoría y es allí donde desarrolla su doctrina sobre el mayor bien humano; allí está su sistema filosófico cuyos antecedentes hemos procurado ofrecer, en vez de enunciar ideas sueltas, fragmentarias, que pudieran integrarse en él.

* * *

En nuestra exposición nos hemos atenido a las peculiaridades de la vida de Spinoza, a las circunstancias de su existencia personal. Hemos intentado mostrar al lector al hombre Spinoza estudiando y pensando sobre los problemas de la filo-

sofía, según lo que de él se sabe y en función de la doctrina que creó. Para Goethe, Spinoza "había subido a las más altas cimas del pensamiento con la cultura matemática y rabínica". Procuramos señalar cuáles eran las ideas propias de esta cultura rabínica, cuáles eran las características de esa cultura matemática. Si la conducta de Spinoza en los años de su madurez, se explica por su doctrina filosófica, de la que fué un reflejo, esta doctrina, a su vez, refleja las peculiaridades intelectuales de la época del pensador y las modalidades de su formación personal. De las condiciones históricas e individuales de la elaboración de su sistema ha tratado este volumen.

Cabe, sin embargo, preguntarse si con las ideas que hemos recordado se puede *construir* la filosofía de Spinoza. Ciertamente no. Pero estas ideas están en Spinoza. Más aún, a través de Spinoza algunas de ellas actuaron en el pensamiento posterior a él. Se podría inclusive decir que la variedad de las influencias que la filosofía de Spinoza ejerció, se debe a esta diversidad de pensamientos incorporados a sus escritos. Porque en sus libros domina la tesis de que *todo es uno,* los poetas inclinados a ver en cada cosa y en cada hecho particular una expresión del cosmos íntegro, celebraban en Spinoza a su filósofo. Porque Spinoza intentó estudiar los hechos y sistematizar los varios conocimientos con criterio determinista, pudo ser el filósofo de los hombres de ciencia; porque Spinoza, a la vez que tenía de Dios, en su visión *naturalista,* una idea científica, guardaba ante la divinidad así concebida una actitud de devoción, pudieron tomarlo como maestro quienes pretendían hallar la posibilidad de una religiosidad que excluyese la afirmación tradicional de un Dios trascendente; porque subordinó las preocupaciones teóricas a los problemas prácticos, morales, y porque, sin ser un asceta, vivió austeramente, pudo ejercer influencia de moralista.

La teoría espinociana de que *todo es uno* tiene una ascendencia anterior al siglo XVII, pero su forma es a todas luces propia del siglo XVII. La tentativa de Spinoza de sistematizar

en unidad todos los conocimientos deriva de una preocupación propia del siglo XVII; la sistematización misma es de ese siglo por su estructura y anterior a ese siglo en su tesis esencial. La actitud religiosa de Spinoza nace de una fuente o de varias fuentes de su educación juvenil y no es típica del siglo XVII, pero en cuanto Spinoza expone una doctrina de la religión natural sí es un pensador de ese siglo. La tesis espinociana de que la virtud más alta está en el amor intelectual a Dios y en el dominio de las pasiones, es de un origen extraño al siglo XVII, pero la tendencia a estudiar las pasiones como se estudian figuras geométricas sí pertenece a ese siglo.

Spinoza tenía la certidumbre de que el hombre puede conocer lo absoluto y en esto difirió del agnosticismo teológico de Descartes. Con tal fe en el espíritu humano encaró un problema del siglo XVII. Al cabo de la lectura de sus escritos uno se siente tentado a decir igualmente estas dos cosas distintas: que la metafísica de Spinoza ofrece para un problema moderno una solución antigua; que ella es una total renovación de esa tesis antigua de acuerdo con el pensamiento moderno. Lo primero se justifica porque la idea de la omniunidad de la realidad le venía a Spinoza de las fuentes que conoció en su juventud; lo segundo se justifica porque la forma de su sistema está impregnada de nociones de su tiempo, forma que no es una simple superposición a un contenido que le sea diverso.

Sería verdad incompleta sostener que el sistema de Spinoza es sólo una continuación de las ideas filosófico-religiosas desenvueltas desde Filón de Alejandría hasta Hardai Crescas. Verdad incompleta sería también afirmar que este sistema es un resultado necesario del curso del pensamiento en el siglo de la ciencia matemática de la Naturaleza, del derecho natural y de la religión natural. Mas el monoteísmo bíblico, la filosofía y la mística hebreas creadas en quince siglos actuaron en el espíritu de Spinoza como actuaron en él la física de Galileo y Descartes, las teorías del derecho natural y de la religión natural. ¿Impuso a la religiosidad de sus años juveniles la *geometría* de su siglo? ¿desenvolvió hasta sus últimas consecuencias el racionalismo de su siglo guiado por una idea tomada de sus lecturas juveni-

les? Al cabo de nuestra exposición formulamos estas preguntas para subrayar que con lo dicho aún no se tiene una imagen plena del pensamiento de Spinoza, porque él no se limita ni a las teorías de su tiempo ni a las que aprendió de sus maestros hebreos. De lo que su doctrina es, de la audacia de su dialéctica, de los obstáculos que le fueron invencibles, nos ocuparemos en el volumen siguiente de esta obra.

INDICE

Pág.

Introducción. — La creación filosófica. — La originalidad en filosofía. — Opiniones diversas. — La tesis de Henri Bergson. — Su juicio sobre Spinoza. — El punto de vista de Harry Austryn Wolfson. — Las influencias históricas y contemporáneas en los sistemas de filosofía. — El sistema de Spinoza 9

I

Algunas ideas de Spinoza
Juicios sobre los orígenes del espinocismo

Capítulo I. — Algunas ideas de la Ética de Spinoza. — Problema metodológico: Las influencias en Spinoza. El orden en el estudio. — Esquema de la filosofía de Spinoza. Cuestiones planteadas por Descartes. — El ocasionalismo: Gueulincx y Malebranche. — La *Ética* de Spinoza. La sustancia. Los atributos. — Conocimiento y ser. Libertad y necesidad. La virtud suprema 25

Capítulo II. — Las "genealogías" del pensamiento de Spinoza. — Las primeras apreciaciones sobre el origen de la filosofía de Spinoza. La opinión de Leibnitz. Las polémicas. Cartesianos anti-espinocistas. — Spinoza y la Cábala. Las controversias a fines del siglo XVII y en el XVIII. — En el siglo XIX. — Spinoza y la filosofía hebrea. — Spinoza y el Renacimiento. — Las opiniones más recientes 43

II

Spinoza y el pensamiento judío

Pág.

Capítulo III. — Spinoza y las doctrinas neoplatónicas. — La religiosidad de Spinoza. Sus fuentes judías. — La filosofía neoplatónica. Sus orígenes. — La escuela de Alejandría. — La filosofía hebrea medieval. — Los neoplatónicos. — Ibn Gabirol. — Ibn Ezra. Su panteísmo. Su influencia en Spinoza. — Spinoza y Platón 63

Capítulo IV. — Spinoza y la filosofía aristotélica judía. — La reacción contra el neoplatonismo. — Ibn Daud. Su Crítica a Ibn Gabirol. — Maimónides. Su método. Su doctrina. — Spinoza y Maimónides. — Gersónides. Su doctrina. — Spinoza y Gersónides. — Spinoza y Aristóteles 93

Capítulo V. — Spinoza y Hasdai Crescas. — Hasdai Crescas. Su obra. La crítica a Aristóteles y a Maimónides. Las pruebas de la existencia y de la unidad de Dios. — El problema del infinito. La constitución del universo. Las ideas de Crescas. — La doctrina de los atributos de Dios. La extensión. — Libertad y determinismo. La tesis de Crescas. Su teoría ética. — Semejanzas y diferencias entre Spinoza y Crescas 119

Capítulo VI. — Spinoza y la mística judía. — La mística judía. Su historia. — El *Libro de la Creación*. — La Cábala. *El Zohar*. Su doctrina. Los números. La teoría de la emanación. — La Cábala en Amsterdam en el siglo XVII. La *Porta Coeli* de Abraham Herrera. — Diversidad de opiniones sobre el tema "Spinoza y la Cábala". — Diferencias entre Spinoza y la Cábala. — Conclusiones sobre la relación de Spinoza con el pensamiento judío. — Dios y el orden cósmico según la Biblia y el Talmud 135

III

Spinoza y el Renacimiento

Capítulo VII. — Spinoza y el Renacimiento. — El problema de la relación de Spinoza con el Renacimiento. — Las corrientes filosóficas del Renacimiento. La tesis de Dilthey sobre Spinoza, continuador del Rena-

cimiento. Su falta de fundamento. — Spinoza y los neoplatónicos del Renacimiento. Opiniones sobre la influencia de León Hebreo, Telesio, Giordano Bruno y Campanella en Spinoza. — El racionalismo de Spinoza opuesto al Renacimiento. — Origen de las supuestas semejanzas entre Spinoza y pensadores del Renacimiento 163

IV

Spinoza y el siglo XVII

Pág.

Capítulo VIII. — Spinoza y el Barroco del siglo XVII. — Spinoza y el siglo XVII. — Spinoza y el Barroco. — Las opiniones de Gebhardt. — Sus contradicciones. — Barroco, Contrarreforma y cartesianismo en la obra de Spinoza. — La tesis de Dunin Borkowski. — La influencia del Barroco en el Spinoza *presistemático*. — Las imprecisiones de Dunin Borkowski 197

Capítulo IX. — Spinoza y la concepción de la naturaleza en el siglo XVII. — La ciencia moderna. Sus principios. — Galileo y Descartes. — Formación científica de Spinoza. — Su polémica con Boyle. — El mundo físico. El mundo viviente. — La medicina en el siglo XVII. — Los descubrimientos. Las teorías. — Spinoza y la medicina de su tiempo. — Spinoza y el racionalismo científico 213

Capítulo X. — Spinoza y las concepciones del derecho natural y de la religión natural en el siglo XVII. — El derecho natural. Su fundamento y alcance. — Hugo Grocio. Su doctrina racional del derecho natural. — Su significado como expresión del espíritu de la época. — La religión natural. — La tesis de Herbert de Cherbury. La doctrina de la religión natural y el racionalismo del siglo XVII. — El problema de la unidad del conocimiento. — La metafísica de Spinoza, fundamento de la unidad del saber 247

Capítulo XI. — Spinoza y la filosofía del siglo XVII. — Spinoza y autores de su época. Las polémicas sobre Descartes. — Spinoza y Descartes. — La opinión de Ludwig Meyer sobre "Spinoza y Descartes".

El "método" y la doctrina de uno y otro. — Los juicios de Pollock y Roth. Las opiniones de Bunschwieg y Delbos. El juicio de Freudenthal. — Conclusión. La relación de Spinoza con el siglo XVII 271

V

Influencias en el pensamiento político y en la crítica bíblica de Spinoza

Pág.

Capítulo XII. — Influencias en el pensamiento político y en la crítica bíblica de Spinoza. — Las ideas políticas de Spinoza. Sus relaciones con doctrinas de otros autores. — Spinoza y Maquiavelo. — Spinoza y la concepción del derecho natural de Grocio. — Spinoza y Hobbes. Sus coincidencias y sus discrepancias. — El derecho natural según Spinoza. — La religión. La interpretación de las Escrituras. El criterio de Spinoza. Sus antecedentes. — Conclusión 291